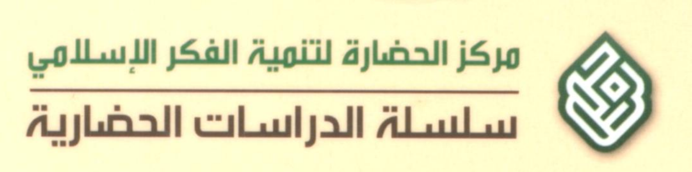


العَقلُ العَملِيُّ في أُصولِ الفقه

جُذورُه الكلاميّة والفلسفيّة

مِيثَاقُ العَسر

ميثاق العَسِر

العقل العملي في أصول الفقه

جذوره الكلامية والفلسفية



لف : ميثاق العَير
ـاب : العقل العملي في أصول الفقه : جذوره الكلامية والفلسفية
راجعة والتقويم : فريق مركز الحضارة
ميم الغلاف : حسين موسى
حراج والصفّ : هوساك كومبيوتر برس

عة الأولى : بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-01

The Practical Reason in Usul Al-fiqh:
Its Roots in Kalām And Philosophy

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي وُرد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس : 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب : 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يقسّم الفلاسفة والمتكلّمون العقل إلى عقلين لكل منهما أحكامه، ومقتضياته، ومبادئه التي ينطلق منها. وقد استورد علماء أصول الفقه هذا التقسيم، واعتمدوه في أبحاثهم ودراساتهم، وبنوا عليه أحكامَهم، واستخدموه لتفسير بعض الأسس المنهجيّة الناظمة لعلم الفقه. فارتضوا تقسيم العقل إلى عقل نظريّ أعطوه دور إدراك ما هو كائن، وعقل عمليّ أعطوه دور إدراك ما ينبغي أن يكون.

وعلى الرغم من كون البحث الأصولي في مفهوم العقل نظريّه وعمليّه، بحثاً موسوماً بسمة الاستطراد والاستيراد، إلا أنّ الأصوليون أدّوا قسطهم للعلى في أبحاثهم ودراساتهم في هذا المفهوم وأنتجوا ربّما ما لم يكن الفلاسفة لينجزوه لاختلاف الزاوية التي ينظرون إليه منها.

وعلى أيّ حال، أثمر هذا التداخل المفاهيمي بين علم أصول الفقه

وغيره من العلوم، الكثير من الإنجازات والإبداعات التي استحقّت النظر فيها وإبداء الرأي شرحاً وتوضيحاً، وربّما نقداً وتصويباً، الأمر الذي حاوله كاتبنا الفاضل ميثاق العَسِر في دراسته هذه التي حاول فيها مقاربة الموضوع مقاربة مقارنة، مستعرِضا فيها مسيرة هذا المصطلح في الفلسفة والكلام وأصول الفقه، وبقي الهمّ همّاً أصولياً رغم المقاربة الكلامية والفلسفية. محاولة نأمل أن تكون خطوة في مسيرة التطوير العلمي لعلم أصول الفقه.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

الإهـــداء

لم يكن رائد العقل العملي الأول يغيب عن ذهني

وأنا أكتب هذه السطور...

فإليك يا أبا تراب...

وإلى أمي التي فقدتها وهي تعيش لهفة اللقاء...

أهدي هذا الجهد المتواضع.

شكر وتقدير

شكر المنعم واجب على كل حال، فلا يسعني وأنا في حالتي هذه من الجهد والإرهاق ـ من أعباء البحث والقيام بواجباته ـ إلا أن أتقدم به لكلّ من شاركني جزءاً من هذا التعب، وهم كثيرون، وأخصّ منهم:

أولاً: الأستاذ السيّد عمّار أبو رغيف والذي بصرت هذا البحث في تراثه وأفكاره، واستلهمت شهامة العرض والنقد من مفرداته.

ثانياً: مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، والتي وفرت لي أجواءً هادئة للمطالعة.

ثالثاً: كل صديق وقف معي وقفةً شريفة وأنا أمرُّ بأزمة حادة في أثناء كتابتي لهذا البحث.



مقدمة البحث

اللهم إنا نحمدك ونشكرك، معتقدين فيك أنك لا ترتاح إلى الشكر ارتياح ذوي الحاجات، لكن النفوس المؤيدة تأبى إلا الشكر لمنعمها، سبحانك أيها الربُّ الرحيم، حلمتَ مع نفوذ علمك، وأمهلتَ مع شدّة بطشك، ولم تمنع الرزق مَن جاهَر بعصيانك، تعاليت أنت القريب، الظاهر المستجيب، لا تستفزُّك سطوة العبيد، وأنت أقرب إليهم من حبل الوريد، ونسألك اللهم صلاةً زاكيةً مباركةً على نبيٍّ الرحمة، ومنقذ هذه الأمّة، محمد عبدك الدّال عليك والهادي إليك، ونرجو منك الرحمة والبركات، على أهل بيت الطاعات، آل محمد خير سادة، ومحلّ السعادة، ونعوذ بك أن نكون ممن رغب عن طريق هو لها سالك، وقال: هلك الناس وهو في جملتهم هالك.

. يلاحظ الدارس تشويشاً واضحاً في أبحاث العقل العملي، تشويشاً يستدعي الفحص والمتابعة، ويحتاج إلى كشف الغموض الذي طال هذه الفكرة، و السر الذي يقف وراء ذلك. لقد استبصرنا بحث العقل العملي من خلال كلمات علماء أصول الفقه، ورأينا الاهتمام الكبير الذي يوليه هؤلاء الأعلام لحجّية العقل، وما ترتّب على هذه الحجية من أبحاث

مفصلية شكّلت النواة الأساس لكثير من البحوث. لاحظنا الكثير من الإخفاقات في مجال التدليل بهذه المفردة، عدنا نتساءل عن السبب ومن ثمَّ العلاج، لكن هذا الأمر لم يكن متسنّياً دون قراءة جادّة لجذور البحث، ليس في كلمات الأصوليين فحسب، وإنما قراءة تضرب بالعمق، لتقرأ جذور هذا العقل في موطن استخدامه الأساس، لأنَّ البحث ليس من صميم اختصاصات الأصوليين، وإنما وفد إليهم من العلوم الأخرى، كالفلسفة وعلم الكلام.

القراءة الجادة والمتابعة يجب أن تكون من الجذور، ويجب أن تتحرى الأمور في مواطنها الأصلية، ومن ثمّ كان اختيار عنوان بحثنا يلبّي هذه الحاجة المهمة والأساس في البين، إذ إنَّ البحث الجادّ سوف يعفي نفسه عن النزاهة والموضوعية إذا ما مارس بحثاً من دون العودة إلى مكانه الأساس وفي أي إطار طُرح، وما هي الأمور التي تحفّ البحث، وما هي ضوابطه العامة والخاصة.

العقل العملي وحجيته من الأبحاث الأساس التي يترتب عليها المزيد من النتائج في ميدان البحث الأصولي، وبُنيت عليه الكثير من المقولات التي تشكّل بنفسها ركائز ودعائم لكثير من المنطلقات الأصولية والفقهية، ويزداد هذا البحث أهميةً لارتباطه بأبحاث الحداثة المعاصرة وما يطرحه الفكر الحديث من فلسفات خُلقية؛ لذا كانت المهمة التي تواجه الدارس لهذا الحقل من حقول المعرفة أشد وعورةً وأكثر إتعاباً.

فكان على الباحث إماطة اللثام عن هذه الأداة، وهذا لن يكون ممكناً من دون العودة إلى نفس هذا الأداة العقلية في مكانها الأساس، وتمحيص ما إذا كانت هذه القاعدة تتمتع بالصدق والصحة أم لا، وبعد

الإيمان بصحتها وسلامة ركائزها، نعود لنرى توظيفها في البحث الأصولي، وما هو مدى صحة استخدام هذه الأداة وتوظيفها كركيزة لكثير من الأبحاث الأصولية؟

استوقفنا الموقف الأوّل كثيراً لمتابعة النصوص، ولأجل استيضاح وجهات النظر في هذا الميدان، الأمر الذي حدا بنا إلى قراءة متواصلة لجذور البحث، بدءاً من حكمة اليونان وانتهاءً بالعصر الحديث، وما أفرزه من نتائج كبيرة في هذا المستوى بالذات. حاولنا أن نستجلي الخلاف الدائر في حقيقة هذا العقل وتقييمه في ضوء قراءة محايدة تفسّر ما نُقل عنهم من أفكار، وتعطي صورة تحليلية للموضوع.

لعلّ الوقوف على قراءة محايدة لكلمات الأعلام أمر في غاية الصعوبة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المشاكل التي تواجه الباحث في استخلاص الرأي من هذا أو ذاك، نظراً إلى التشويش الذي لفّ كلمات التراث، كما إنَّ المهمة سوف تكون أصعب إذا ما لاحظنا الاتجاهات الذاتية التي جاءت للنص وهي تريد أن تقرأه من خلال إيمان مسبق وفكرة قبلية، فيعفى البحث عن حياديته. ومن ثمّ فالقراءة الجادّة التي تريد أن لا تجانب الحقيقة هي القراءة التي تأتي للنص من دون الإيمان بنتائج سابقة له، فالنتيجة الحقّة هي التي تأتي في طول المتابعة والبحث والتنقيب.

وقد يستفهم القارئ فيقول: ترى ما هو الملزم الذي يقف وراء حسن الصدق والإيثار والتفاني من أجل الآخرين، ويقبّح الكذب والتخاذل ونكران الجميل؟

تنوعت الإجابة عن هذا التساؤل، فتشكّل تيّاران أساسان في تقرير طبيعة الملزِم بهذه القضايا، تيارٌ كان رائده كبير الحكماء أرسطو، تبنى

القول باعتبارية أحكام هذا العقل، وتابعه على ذلك الفلاسفة المتأخرون كالشيخ الرئيس والحكيم الطوسي حتى ظهور قراءة تأويلية جديدة في أيام الحكيم اللاهيجي، وروّج لها بعد ذلك الحكيم السبزواري في آثاره المتعددة؛ ذهبت إلى أنَّ الحكماء حينما يقررون ذلك فليس هذا يعود إلى ذات هذه الأحكام، وإنما يطلقون ذلك من باب إمكان إدراج القضية تحت بابين.

بل ذهبت بعض الكتابات المعاصرة إلى أنَّ الحكماء في مرحلة ما قبل الشيخ الرئيس ابن سينا كانوا يذهبون إلى خلاف ذلك، لكن نقطة التحول في آرائهم تعود إلى خروج الأخير عن الإطار المألوف، فنسب إلى الحكماء شيئاً لم يقولوه، وهو اتهام صريح لشيخ الحكمة بالغفلة والانحراف!!

وقد تناسى هؤلاء نصوص الحكماء، هذه النصوص التي أُحكمت ولم تتشابه في اعتبارية هذه الأحكام، وكونها من القضايا المشهورة. أجل؛ لا يمكن لنا ونحن نريد أن نقرأ النصوص قراءةً متفحصةً باحثةً عن الحقيقة التمسك بهكذا تأويل دون العودة إلى تفحص نصوص هؤلاء الحكماء في إطار منظومتهم الفكرية، ودون ذلك فسوف نكون قد جانبنا الحقيقة بكل تأكيد.

ينبغي أن لا يُشك بأنَّ اللحظة الأرسطية هي اللحظة الحاسمة، وهي التي حصل فيها الفصل بوضوح بين اللوغوس والبراكسس، بين الحقيقية والاعتبار، فقد طَرح فيها صاحبها شروطاً لتحصيل المعرفة، تجلّت في القياس البرهاني مادةً وصورةً، فأخرج على أساسها قضايا هذا العقل من دائرة البرهان، وذلك لاختلال أحد أهم شروط القياس البرهاني فيها.

وعلى كلٍّ الأحوال تحمل بحثنا جزءاً من الإجابة عن هذه القراءة التأويلية، ورأى أنَّ النصوص الأخرى للحكماء والتي يمكن أن يُفهم منها هذا المعنى لا يمكن لها بحالٍ من الأحوال أن تنسجم مع المنظومة الفكرية لهؤلاء الحكماء.

أما التيّار الآخر والذي لم يؤمن بمثل هذه القراءة فهو تيار مدرسة العقل الكلامية، والذي نتج في ظل الصراع الكلامي الحاد بين الأشاعرة والمعتزلة، فآمن ببداهة هذه القضايا وأوليتها، وكونها متقرّرة في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود.

وقد تابع بحثنا أصل هذا الصراع الكلامي بدءاً بعرض الإشكالية وتحرير محل النزاع، ومروراً بالرؤيتين معاً، وانتهاءً بالنتائج. وقد قام بتوثيق الأقوال من المصادر الأصلية رغم الصعوبات الكبيرة والكثيرة في هذا الإطار.

حكمة الغرب لم تَخْلُ من مغنم في هذا البحث، فتعرضنا بنحوٍ مقتضبٍ وموجزٍ إلى أهمّ النظريات المطروحة هناك، والتي يمكن إدراجها تحت التيارين المتقدمين، فتوقفنا مع ممثل العقلانية الغربية الحديثة (إيمانويل كانط) وعدنا إلى نصوصه، هذه النصوص التي شبَّهها (شوبنهاور) بكنائس العصور الوسطى إشارةً إلى تعقيدها وغموضها، فاستعنّا بجملة من الباحثين لتوثيق فهمنا لها.

كما إنَّ عموم التيارات الغربية الأخرى تقف موازيةً للتيار الفلسفي في الركون إلى التجربة والخبرة في استلال قضايا هذا العقل. وللحديث تتمةٌ في الفصل الأول من هذه الرسالة.

أما الفصل الثاني من هذا البحث فقد تناول العقل العملي في علم

الأصول بعد أن وقف مع اتجاهات العقل العملي في الحكمة والكلام الإسلامي، فعرض لرائد مدرسة الاعتبار والمواضعة: الشيخ محمد حسين الأصفهاني وتلميذيه المظفر والطباطبائي، ولم يغفل في الوقت نفسه ملاحظات أنصار الاتجاه العقلي على هذه المدرسة.

وعند الانتقال إلى مدرسة العقل واتجاهاتها تناول بحثُنا أهمّ القراءات التي مثّلت هذه المدرسة، فعرض للشيخ الخراساني وللسيد الصدر.

الصدر ذلك الأفق الذي أقرّ بضرورة الوقوف على المسلَّمات التي أخذها الأصوليون عن السلف، ونسجوا على منوالها كثيراً من القواعد التي شكّلت بنفسها ركائز لهذا العلم. بدأ وهو يعي تماماً ثقل وكبر المهمّة التي تواجه الدارس في مثل هذا الطريق، فرأى أنَّ أول نقطة يجب أن تعالج هي العودة إلى تفحص الأدوات العقلية التي استخدمت في البحث الأصولي، تفحصها في موطنها الأصلي الذي حيكت فيه، ومعرفة ما إذا كانت هذه القواعد تامة في محلها أم لا؟ ومن بعد ذلك جاء للبحث الأصولي ليرى وجود التطابق بين الطرح الأصلي للقواعد في ميدانها والطرح الذي عرض له الأصوليون.

لقد كان الصدر في تجذيره للمسائل محقّاً، وإليه يعود الفضل في هذا المجال، لكن كنّا نتمنى من الراحل الشهيد أن يعود ليرى صحة استخدام وتوظيف هذه القواعد في ميدان الاستنباط والبحث الأصولي، وهل القواعد التي اقتطعت من محلها لكي تستخدم هنا حافظت على انسجامها ووفّت بمهمتها أم أنَّ الأمر لم يكن كذلك؟

تناولنا كذلك الأدلة الكلامية في البحث الأصولي ورجعنا إلى هذه الأدلة في النصوص الأصلية، فرأينا فيها ملاحظات نابهة جاءت بعد ذلك في الميدان الأصولي دون أن نجد إشارةً إلى مصدرها وقائلها.

انتقلنا بعد ذلك إلى متابعة بعض التطبيقات الأساس للعقل العملي في كلمات علماء الأصول، وتعرضنا إلى حجية القطع، والتجري، وحق الطاعة وقبح العقاب بلا بيان.

شاهدنا المزيدَ من الإخفاقات في مجال التدليل بمفردة العقل العملي، وهو أمرٌ طبيعي جداً، إذ إنَّ أغلب المواطن التي استُخدم العقل العملي فيها لا يمكن افتراضه عقلاً بديهياً أولياً، وإنما هو عقلٌ ثانٍ بعديٌّ مركّبٌ متأثر بمجموعةٍ من السياقات الدينية، والتربوية، والثقافية، والنفسية، وهو عينه مفهوم الوجدان، هذا المفهوم الذي طالما يُستخدم في الميدان الأصولي من دون أن نصغي إلى متفحص حاول مسائلة كنهه وحقيقته، غير أنَّ أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف تنبَّه إلى خطأ استخدام هذا المفهوم، ودعا إلى إعادة تدقيقه وتحقيقه، ورأى أنَّ الوجدان لا يعني سوى العقل الثاني الذي يتكوّن لدى الفقيه والأصولي جرّاء الأدلة والشواهد والتربية والمواضعات، ولا يمكن له أن يؤسس علماً وقواعد متّفقاً عليها.

لقد حمل بحثنا المزيد من الملاحظات على طبيعة هذه الاستخدامات، تشكلت لدينا جرّاء إيماننا بقراءة جديدة للعقل العملي وأحكامه، طرحها وعرضها وتبنّاها الأستاذ السيد عمّار أبو رغيف، وقد جاءت من خلال مجموعة من الركائز أثارتهما بحوث اثنين من روّاد

المدرسة العقلية، على اختلاف في طبيعة منطلقاتهما، وأعني بهم السيد محمد باقر الصدر الفقيه والأصولي المعاصر، وفيلسوف النقدية الحديثة الألماني إيمانويل كانط.

وقد توّجت هذه القراءة الجديدة مفاصل بحثنا، فتعرضنا إجمالاً إلى مجموعة من القواعد الهامة التي تبنتها هذه القراءة، عسى أن يسعفنا الوقت والهمّة في تفصيلها واختبارها في أبحاث قادمة.

وفق رؤيتنا المتقدّمة لا مناص من القول إنَّ الاستخدامات الأصولية للعقل العملي لا يمكن لها أن تتّخذ العقل العملي الأوّلي البديهي كدليلٍ لها، وإنما نقولها بملء الفم: إنَّ العقل العملي المستخدم في البحث الأصولي لا يعدو كونه عقلاً بعديّاً متركّباً من مجموعة من السياقات البعدية، ولا يمكن أن يكون عقلاً أوّلياً بحال من الأحوال، بل هو إذا ما أردنا وصفه في أحسن الظروف عقلٌ مستَدلّ، وأنى لمثل هذا العقل المستَدلّ أن يكون عقلاً بديهياً، وهو بحاجة إلى العديد من الشواهد لتثبيت حجيته.

لقد شاهدنا كذلك التعليق المتكرّر لأحكام العقل العملي على حالات المكلَّفين من علم وجهل، الأمر الذي قرّرنا عدم إمكانه في العقل البديهي الأولي، إذ إنَّ ذلك التعليق لا يمكن استلاله من داخل أروقة القضية البديهية، فقيود الأفعال وحالات المكلفين ليس لهما مكان في دائرة البداهة والأولية.

إننا بحاجة إلى عملية غربلة لتراثنا الأصولي من الألف إلى الياء، كما إننا بحاجة إلى مراجعة بديهياتنا الأصولية، لنشاهد أسسها

ومنطلقاتها، ولا أظنّنا سنعود بعد رحلتنا هذه بواحدة منها؛ لأنَّ ادعاء البداهة لمفهومٍ ما، ليس بيسير في إطار الضوابط التي عرضها البحث للأمر البديهي، نعم هناك مجموعة من الارتكازات النابعة من سياقات عدّة ثقافية، وبيئية، وتربوية، ودينية، ونفسية، أطلق عليها الأصوليون اسم البداهة، وأين هذه من تلك؟!

في نهاية هذه المقدمة لا بد لي من الانحناء امتناناً وشكراً أمام كل من أعانني على إكمال هذا البحث، فالشكر والامتنان من مدركات العقل العملي، ولا أجد بأساً أن أطلقهما في عقلي العملي الخالص، من دون النظر إلى العالم الخارجي، عندما يُفهمان مع شيء من التملق والتزلف، أطلقهما لأستاذي السيد عمّار أبو رغيف، هذا الأستاذ الذي عشت شهوراً مع تراثه وأفكاره، ولمست عمق هذا البحث في كلماته وآثاره، وإذا قدر لهذا البحث أن يحمل في جنباته روحاً نقدية فهي مما ورثناه منه دامت إفاضاته، وإن حصلت هفواتٌ فلا يتحمّلها إلا كاتب هذه السطور، فلا زال الطريق طويلاً أمامه، وهذه هي طبيعة المبتدئين.

وكيف كان؛ فإن البحث الذي بيّن يديك يعبّر عن مرحلة فكرية زمنية مرّ بها الباحث، وإن جميع ما وجد فيها من آراء وتوجهات وقراءات قد لا تكون المحصلة النهائية التي ينتهي إليها، ففهم كلمات الحكماء وغيرهم من أعلام المتكلمين والأصوليين (قراءة) في نهاية المطاف، قد تكون موفقة وربما تجانب الصواب، آمل أن يضعها أنصار العلم والمعرفة في دائرة الاحتمال، وأن يقرأوها قراءة تقويم ونقد، لا تنفع صاحبها فقط، بل تُسهم في تطوير العلم ونمو المعرفة.

وأخيراً أجد من الوفاء ـ ونحن قد اخترنا عنوان العقل العملي لبحثنا

ـ التوقف قليلاً مع رائد العقل العملي الأول علي ابن أبي طالب عليه السلام، ذلك الإنسان الذي جسّد العقل العمليَّ بكلِّ معانيه، وليس هذا ببعيد على رجل نذَر نفسه لتجسيد الأخلاق، والقيم، والمبادئ السامية، والتاريخُ حافل بأخلاقياته.

لقد تخطَّى القتلى حينها، بعد حرب شعواء اصطكّت الأسنّةُ فيها، وتقاتل الإخوان عليها، فوقف أمام خيمتها مخاطباً إيّاها: ما أنصفوك الذين أخرجوك، إذ صانوا حلائلهم وأبرزوك.

لله درّك يا أبا تراب، ستبقى المثالَ الأوّلَ لكلّ الشرفاء والطيبين، ولا يمكن لأي بحثٍ أخلاقيٍّ جادٍّ أن يتجاوز رمزيَّتك.

والحمد لله أولاً وأخراً.

ميثاق العسر
10 ذي الحجة الحرام 1428 هـ ق
العراق ـ سوق الشيوخ

مفردات تأسيسية

قبل أن ندخل في تفاصيل هذا البحث لا بد أن نشير إلى مفردات تأسيسية ومهمة ترتبط ببحثنا الحالي، لكي يتسنى لنا التعايش مع البحث بصورة جلية.

1 ـ العقل لغة

للعقل في اللغة معانٍ متعددة، منها الحجى، واللبّ، والفهم، والعلم، والتثبّت في الأمور، والحبسة. والذي يجمع بين هذه المعاني هو المعنى الأخير.

قال ابن فارس: «العين، والقاف، واللام أصل واحد منقاس مضطرد يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[1].

2 ـ العقل في القرآن الكريم

إذا استقرأنا الآيات القرآنية الكريمة فلن نجد فيها استخداماً للعقل سوى بصيغة الفعل:

---

(1) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص672.

قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1].

قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2].

قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[3].

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[4].

3 ـ العقل اصطلاحاً

تختلف التعاريف الاصطلاحية من علم إلى آخر، وقد تنوّعت التعاريف المصطلحة للعقل، والذي يخصّ البحث هو الاصطلاح الفلسفي والكلامي له، أما الاصطلاح الفلسفي فتوجد إطلاقات متعددة له يمكن العودة إليها في مظانّها[5]، لكنه بشكل عام قد يطلق تارة على نفس القوة الدرّاكة، وتارة على الإدراكات الحاصلة منها كليةً كانت أم جزئيةً، ويطلق ثالثة على الإدراك الكلي فقط، ويطلق رابعة على ما هو بديهيٌّ منها[6].

وللعقل أدوار وشؤون متعددة يمارسها على مستوى المفاهيم والقضايا، كإدراك المفاهيم الكلية، والتقسيم، والتحليل، والتركيب، والتعريف، والانتزاع، والتجريد، والتقييم، والحكم، والاستدلال.

قال ابن سينا في بيان أشرف أدواره: «وأخص الخواص بالإنسان

---

(1) سورة البقرة: الآية 44.
(2) سورة البقرة: الآية 242.
(3) سورة العنكبوت: الآية 43.
(4) سورة الملك: الآية 10.
(5) انظر: ابن سينا، **كتاب الحدود**، باريس، 1963م، ص11 ـ 13.
(6) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص418 وما بعدها.

تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد... والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية»[1].

أما الاصطلاح الكلامي فالمتبلور لديهم هو أنَّ العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر، والاستدلال، والقيام بأداء ما كلّف»[2].

وقد قسّم السلف من الفلاسفة العقل إلى نظري وعملي، أما أساس هذا التقسيم فقد وجدت اتجاهات عدّة فيه:

الاتجاه الأول

إنَّ الأساس في هذا التنويع إنما هو عائد إلى مدركات العقل، إذ إنّ بعضها يرتبط بالنظر فيسمى عقلاً نظرياً، وبعضها الآخر يقتضي العمل فيسمّى عقلاً عملياً، وهذا هو الاتجاه الذي اختاره جملة من الفلاسفة والأصوليين كالفارابي[3] والسبزاوري والشيخ الأصفهاني والشيخ المظفر والسيد الصدر، ورجّحه الشيخ مهدي الحائري اليزدي والشيخ مصباح اليزدي[4].

---

(1) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص184.

(2) القاضي عبد الجبار أبو الحسن الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، 375، وانظر أيضاً: محمد بن أحمد بن عبد العزيز (ابن النجار)، شرح الكوكب المنير، ج1، ص81.

(3) كما نسب ذلك إليه السبزواري في المنظومة، ج5، ص167.

(4) انظر: الملا هادي السبزواري، المنظومة، ج5، ص167؛ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج2، ص9؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج1، ص215؛ محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ح3، ق2، ص288؛ مهدي =

الاتجاه الثاني

إنَّ هناك اختلافاً جوهرياً بين القوّتين، فالقوة التي تدرك الأحكام النظرية هي غيرها التي تكون مدركة لأحكام العمل، حيث إنّ القوة التي تدرك الكليات سواء أكانت هذه الكليات ترتبط بالنظر أم بالعمل تسمى بالعقل النظري، أمّا القوة التي تدرك الجزئيات وأنَّ هذا الفقير يجب الإحسان إليه مثلاً فتسمى بالعقل العملي. وهذا رأي الشيخ الرئيس وصدر المتألهين الشيرازي[1].

قال ابن سينا: « فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة أو معلومة»[2].

الاتجاه الثالث

هناك اتجاه آخر يظهر من كلمات جملة من الأعلام كبهمنيار وقطب الدين الرازي والنراقي في جامع السعادات يذهب إلى أنَّ القوة العملية هي القوة التي لا يوجد فيها أي إدراك أصلاً، بل هي قوة عمّالة ترتبط بتصريف الأمور، والإدراك منحصر بالقوة النظرية فقط، سواء أكان هذا

= الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل عملي، ص18؛ محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق)، ص 96؛ عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص116.

(1) انظر: الحسين بن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج2، ص352؛ والمؤلف نفسه كتاب الحدود، ص 88؛ صدر الدين الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة (الحكمة المتعالية)، ج9، ص82؛ والمؤلف نفسه، الشواهد الربوبية، ص200 ـ 201؛ والمؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، ص260 ـ 261.

(2) ابن سينا، كتاب الحدود، ص12.

الإدراك نظرياً أم عملياً، كلياً أم جزئياً، فلا يوجد أي اشتراك بين هاتين القوتين سوى أنهما من قوى النفس البشرية[1].

قال بهمنيار في التحصيل في وصف القوة العملية: «وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمّالة فقط...، والقوة التي تسمّى عقلاً عملياً هي عاملة لا مدركة»[2].

لكن الصحيح ما ذكرناه، وهو أنَّ التنويع المنهجي للعقل إنما هو على أساس مدركاته، إذ إنّ ما يدركه العقل ويرتبط بالسلوك والعمل فهو عقل عملي، أما ما يدركه العقل وليس له تماس بالعمل والممارسة فهو عقل نظري؛ إذ إنّ القوة العاقلة واحدة.

---

(1) انظر: بهمنيار ابن المرزبان، التحصيل، ص789 ـ 790؛ قطب الدين الرازي، تعليقة على الإشارات والتنبيهات، ج2، ص352 ـ 353؛ محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ج1، ص58.

(2) بهمنيار ابن المرزبان، التحصيل، ص789 ـ 790.



الفصل الأول

جذور العقل العملي في الفلسفة والكلام



مدخل

لماذا يجب عليّ أن أقول الصدق؟ ولماذا يجب عليّ أن أترك الكذب؟ ولمَ كانت الأمانة حسنة يجب فعلها؟ ولمَ كانت الخيانة قبيحة يجب تركها؟ ترى ما هو المبدأ الذي يقرّر هذه الأمور؟ ومن هي الجهة التي تلزمنا بهذه الإلزامات؟ أتوجد مبادئ ثابتة متقرّرة هي التي تصدّر هذه الأحكام؟ أم إنَّ الجماعة الإنسانية بخبرتها الطويلة وتجربتها المديدة رأت في مثل هذه الأحكام حفظاً لنظامها وإبقاءً لنوعها فحكمت وألزمت؟

كل هذه الأسئلة والإجابات المردّدة تستوقف الدارس للعقل العملي والفلسفة الخُلقية ليتفحّص الموقف بحيادية ووضوح، من أجل الحصول على إجابة شافية تحلُّ الكثير من العُقد أمام هذا البحث الجادّ.

أعتقد أنَّ درس الحكمة العملية والعقل العملي له من الأهمية العظيمة مكاناً لا يمكن لأيّ باحثٍ جادٍّ تجاوز جدواه في مجمل العلوم، فالحكمة العملية لها آثار كبيرة وكثيرة في قطاعات المعرفة المتنوعة؛ فالدور الذي تلعبه هذه الحكمة واستخداماتها في ميادين المعرفة الدينية أعطى نتائج الأخيرة لوناً من الاستحكام البنائي، وأثّر في بلورة الأفكار

في ميادين الصراع، عندما تحوّلت المعرفة إلى مقاتل يحمل كل لياقات الدفاع عن نفسه بجدارة.

بحثنا الراهن شمَّر عن ساعديه ليعرف تاريخ هذا العقل عند السلف من الحكماء ـ بما يتناسب مع عنوان البحث ـ ليطّلع من خلال هذه المتابعة على آرائهم فيها، وهل يمكن لحكمتهم التي عرضوها أن تجيب على أسئلتنا التي طرحناها في صدر البحث بوضوح وشفافية؟

هل حملت أخلاق اليونان جواباً تأسيسياً يمكن من خلاله استجلاء فلسفة خُلقية أو ما يسمى بأخلاق نظرية أسهمت بشكل وبآخر في تطوير البحث في فلسفة الأخلاق؟ لعلّ الخلاف في هذا المطلب يعمّق الهوَّة، ويدعونا إلى قراءة مستفيضة ودقيقة لهذا المطلب بالذات، وهذا ما يُخرج البحث عن اختصاره، ويؤسس بحثاً مستأنفاً في هذا الموضوع، لكنّا نأمل من خلال ما نملكه من أدوات أن نصل إلى حل ناجع يحلُّ لنا العقدة التي ابتلي بها التراث، من دون إطالة وتفصيل.

ولن يقتصر الموقف على حكماء اليونان، بل تتجاوز العقدة ذلك إلى حكماء المسلمين، فعلى الرغم من الإيمان بوجود منهجٍ معينٍ في فلسفتهم الخُلقية، إلّا أنّه توجد كلمات أخرى لهم قد تتعارض مع هذا المنهج، المنهج الذي لم يأت من فراغ، بل جاء نتيجة متابعة دقيقة، ونصوص موثّقة، وشهادة كبار الباحثين في هذا الميدان.

ما هو السبيل إلى الخروج من هذا المأزق، مع تعالي الصيحات التي تحاول أن تفسّر هذا التشويش بلون من التأويل غير المطاق فتدعي صورة أخرى ومنهجاً آخر، لكلمات هؤلاء الحكماء؟[1].

---

(1) قدّم بعض الفلاسفة والكتاب المتأخرين قراءة تأويلية لنصوص الفلاسفة المتقدمين =

يجب علينا ونحن نبحث بحثاً محايداً أن نجد حلاً لهذه الإشكالية، حلاً يتناسب مع الأطر العامة لمناهج الحكماء، وهذا ما نحاول القيام به ولكن بعد استعراض كلمات الحكماء ومعرفة نصوصهم الصريحة في هذا المجال، وسوف تكون متابعتنا معضّدة بكلمات كبار الباحثين الذين اختصوا في مجال الحكمة، سواء أكانت يونانية أم إسلامية، ومن ثمَّ يمكن لقراءتنا هذه الخروج بتصور عام مبلور حول الفلسفة الخُلقيَّة عند هؤلاء الحكماء.

وليكن خيارنا من سقراط، نتابعه في هذا الصدد، لنرى ما يمكن أن يكون إسهاماً منه في هذا الشأن.

= تفسّر نصوصهم بتأويلٍ غير مطاق، فنصوص المتقدمين تشير بشكلٍ واضح ـ وهذا ما يتطابق مع المنهج الذي اتخذوه ـ إلى مسلك الاعتبار والمواضعة، نعم ثمة نصوص أخرى تؤشر إلى الاتجاه الآخر، فعلى الباحث حشد الشواهد والنصوص للرأي الذي يتفق مع المنظومة الفكرية لهؤلاء الفلاسفة.

المبحث الأول

جذور العقل العملي
في كلمات الفلاسفة اليونانيين

الفيلسوف سقراط (469 ـ 399 ق.م)

يتّفق جملة من الباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية على أهمية الدور الجديد الذي أدّاه الفيلسوف سقراط في مجال التفكير التأمُّلي اليوناني، فقد رفض هذا الفيلسوف السير وفق الاهتمام الذي كان يوليه الفلاسفة الذين سبقوه، والذين يطلق عليهم في الكتابات الفلسفية المعاصرة (الفلاسفة قبل سقراط)[1].

لقد سبق سقراط اثنا عشر مفكراً، انصب اهتمامهم الأصلي على الجانب الفيزيائي والخارجي من الإنسان، ومن هنا جاءت تسميتهم بـ (الباحثين عن الطبيعة) أو(أصحاب الفسيولوجيا)، وذلك لأنهم لم يولوا اهتماماً للميتافيزيقيا بشكل عام، وصبّوا عنايتهم على طبيعة وتركيب الأشياء من حيث إنّها كلّ. لكن سقراط تجاوز هذا الأمر، ورأى أهمية الدور الذي تحمله المسائل الأخلاقية، من هنا صرف عنايته إلى هذه الأمور.

---

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص186.

وقبل أن ندخل في عرض آرائه يجب أن نؤكّد حقيقة تاريخية وهي عدم وجود ما يؤكد لنا بكل وثوق واطمئنان صحة نسبة ما نُسِبَ إلى هذا الفيلسوف من آراء؛ لأنَّ سقراط لم يترك لنا كتاباً أو أثراً يمكننا من خلاله قراءته وتتبّع آرائه، بل كل ما وصل إلينا عنه لا يعدو كونه عن طريق (ارستوفان، وأكسانوفان، وأفلاطون)، فهؤلاء هم الذين نقلوا إلينا آراء الرجل، كما لا ننسى الأمور التي نقلها أرسطو إلينا، «أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي ثلاثة عشر عاماً ـ تبعاً لرواية أفلاطون ـ من العام الذي حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت»[1].

مضافاً إلى أنَّ أكسانوفان كان قد حُكم عليه بالنفي مدَّة ثلاثين عاماً من مدينة أثينا، قبل محاكمة (سقراط) بسنتين، ومضافاً إلى هذا وذاك فإنَّ ارستوفان كان خصماً لدوداً لسقراط، فكيف يمكن استجلاء الموقف الواضح مع كل هذه الأمور التي تجعل الباحث في حيرة؟

أجل؛ الحقيقة تجعلنا أمام خيارات معقّدة للغاية، يصعب من خلالها تصديق أنَّ سقراط ردَّ الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطّى الزمان والمكان. فإنَّ استشفاف هذا الأمر من خلال محاورات أفلاطون أمر في غاية الصعوبة، إن لم نقل إنه ممتنع في نظر البحث العلمي الجادّ.

لكن بعض من الباحثين لم يجد مانعاً من تسمية سقراط مؤسِّسَ الفلسفة الخلقية، ودعم موقفه هذا بمجموعة من النصوص التي وردت إلينا عن طريق المحاورات[2]. وفي قبال هذا الرأي يميل

(1) المصدر نفسه.

(2) ذهب إلى هذا القول الدكتور توفيق الطويل في كتابه: الفلسفة الخلقية، ص21 ـ 22.

محرّرو الموسوعة الفلسفية الانجليز إلى عدم اعتباره فيلسوفاً بالمعنى الدقيق، وإن كان ملهماً لأفلاطون في أفكاره[1]. وثمة من يرى أنَّ سقراط لو اقتصر على التبشير بالخير، والحض على الفضيلة من الناحية العملية وحسب، لم يكن مستحقّاً بأن يسمى فيلسوفاً بالمعنى الصحيح[2].

تعدّد الآراء في مسيرة وأفكار هذا الرجل كاشفٌ جليٌّ عن عدم اتضاح الرؤية فيه، فضلاً عن آرائه، لكن يوجد شبه اتفاق على دور سقراط الجديد في دراسة الإنسان وسلوكه، وصرف عنايته لهذا الأمر. وقد لمس الخطأ في دراسة ما وراء الإنسان من طبيعة، من دون البحث في الإنسان نفسه، وتفحّص أخلاقه التي يجب عليه التحلّي بها، فما فعله الفلاسفة الذين سبقوا سقراط لم يكن مقبولاً لديه، لأنهم حاولوا أن يدرسوا العالم ويتفحّصوا بدايته وأصله، لكن سقراط الذي تنبّه إلى ضرورة البدء بالإنسان نفسه لم يسايرهم في منهجهم، وانطلق من الإنسان ليصنع الأخلاق.

نعود لنتابع بداية تطوّر الأخلاق عند هذا الفيلسوف علّنا نجد جواباً عن الأسئلة التي طرحت في بدايات البحث، ولعل أول سؤال يواجه الدارس في هذا المجال، هو الأسباب التي دعت إلى ولادة علم أخلاق على يد هذا الفيلسوف؟

الأسباب التي أدّت إلى ولادة علم الأخلاق يحدّثنا عنها إميل بوترو عالم الأخلاق الفرنسي حينما يعبّر في كتابه دراسات في التربية والأخلاق

---

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 46.

(2) انظر: عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، ص 42.

بأنَّ علم الأخلاق ولد في اللحظات التي استولى فيها العقل على أزِمَّةِ الحياة الإنسانية وقد كانت من قبل بيد الدين[1].

لقد كانت في ذهن سقراط الكثير من الأفكار، كان يرى أنَّ النهوض بالإنسانية يجب أن يكون من خلال تجسيد الأخلاق، وكانت الفلسفة لا تمارس الدور المهم الذي يربّي الإنسان، بل كانت في المرحلة التي سبقت سقراط معنيّةً بإعطاء تفسير للوجود الخارجي على وجه أخص، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل فيها مكاناً ثانياً، لكن ما إن بدأ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، حتى زعزعت السوفسطائية المبادئ الأخلاقية والاجتماعية لدى الناس، ومارست الجدل ضد ما يسمى بالفلسفة آنذاك. لقد كان للسفسطائية دور أساس في دعوة سقراط إلى ممارسة الوعظ والدعوة إلى الإصلاح، وبناء الشخصية التي تطمح للخير والسعادة، لقد تصدى لمغالطتهم ودحضها، ونحا بالتفكير الفلسفي حينها منحىً جديداً يركّز على الأخلاق وتعاليهما.

لقد رأى سقراط أنَّ الإنسان بدوره يبحث عن السعادة، السعادة التي لا تتأتى إلا من خلال الفضيلة، فعندما يعلم الإنسان الفضيلة فلن يكون ذلك حافزاً له للوقوع في الشقاء، بل إن ذلك مرشد له لتحصيل السعادة.

وقبل أن نختم الحديث حول هذا الفيلسوف نطرح السؤال الأساس على فلسفته العامة ونقول: هل حملت فلسفة سقراط تأسيساً نظرياً واضحاً في البعد الأخلاقي؟

لقد مارس سقراط دور المرشد الأخلاقي في المجتمع وقد حاول أن

---

(1) انظر: محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص 73.

يستخلص تعاليم عمليةً رفيعةً، لكن لا يمكن أن نقول إن هذه التعاليم تمتلك تأسيساً نظرياً جليّاً في فلسفته العامة. ولهذا يرى عادل العوا بأنّا «لا نجد في فلسفته النظرية مبدأً واضحاً يمنع امتهان المرأة واستعبادها أو يحرّم الرقّ ويمنعه»[1]، بل كل ما يمكن أن نجد في فلسفة هذا الرجل أنها دعت إلى السعادة والفضيلة، الفضيلة التي تمثّل الخير في تعاليم فلسفته، وهو ماهية الشيء بوصفه غاية، ولم يزد سقراط على هذا شيئاً محدداً.

الفيلسوف أفلاطون (427 ـ 347 ق. م)

لقد نُقلت إلينا من أفلاطون الكثير من المؤلفات، حُفظت جميعها في مجلدات عدّة[2]، وقد كان لهذا الرجل دور مهم في نشر آراء أستاذه سقراط كما أشرنا في ما تقدّم، وكان لفلسفته تأثير على كلّ الفلسفات المتأخرة التي جاءت بعده، فحيثما وجدنا فلسفة وجدنا آثار أفلاطون فيها.

لا يوجد فرقٌ كبيرٌ بين آراء أفلاطون وأستاذه، بل الامتزاج والالتقاء لم يفارق آراء التلميذ وأستاذه كثيراً، فقد كان لسقراط تأثير كبير على أفلاطون، وتداخلت آراؤهما في كثير من الميادين، حتّى عبّر أرسطو عن رأيهما بأنه في جميع الأشياء واحد. هذا الامتزاج الذي دعا الدكتور الراحل عبد الرحمن بدوي إلى إنكار دور سقراط في التأثير على أفلاطون ووصف سقراط بأنه أشبه ببطل الروايات، استخدمه التلميذ وسيلةً ليصوغ

---

(1) عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، ص41.

(2) كل هذه المؤلفات على صيغة محاورات، سوى واحد منهما.

المحاورات على المنهج الذي بدا له أنه هو المنهج الصحيح في اكتشاف الحقيقة، وهو المنهج الجدلي. ومن هنا فلا «نستطيع أن ننسب إلى سقراط إلا أشياء ضئيلة مما ذكره أفلاطون منسوباً إليه، ولا يمكن أن ننظر إلى محاورات أفلاطون على أنها صورة تاريخية حقيقية لما حدث بالفعل بالنسبة إلى سقراط، وكلما تقدّمت السن أو تأخر تاريخ المحاورات كان ما يمكن نسبته إلى سقراط حقيقة أضأل وأقل»[1].

وفي قبال هذا الإفراط نجد تفريطاً من الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل فقد ذهب إلى أنَّ أفلاطون لم يكن صاحب نظرية المثل، بل إنّ هذه النظرية هي لأستاذه سقراط، وأنَّ المحاورات التي قام بها أفلاطون كانت تحكي عن أفكار سقراط بالفعل، فأفلاطون «لم يهتدِ إلى نفسه ويعبّر عن فكره بطريقة مستقلة إلا في المحاورات الأخيرة التي لا تحتلّ فيها شخصية سقراط مكانة رئيسة، أو لا تظهر فيها على الإطلاق»[2].

وقد رأى الدكتور فؤاد زكريا أنَّ هذا الرأي الذي يدافع عنه (رسل) لم يرق لكثير من مؤرخي الفلسفة، وقد ذهب القلة منهم إليه، في طليعتهم برون بيرنت (J.Burnet) الذي يظهر أنَّ (رسل) قد تأثر به كثيراً في هذه المسألة[3].

وبغضّ النظر عن تقويم هذه النتائج والآراء، فإنَّ الإيمان بواحدة

---

(1) عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون**، ص 86.

(2) من مقدمة الدكتور فؤاد زكريا لكتاب: برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ج1، ص12.

(3) انظر: المصدر نفسه؛ ويمكنك العودة للتأكد من نص برتراند راسل إلى كتاب: **حكمة الغرب**، ج1، ص90ـ91.

منها يعود إلى دراسة تاريخية مستأنفة، والبحثُ الحالي غير قادر على الإجابة عنها، فكل هذه التعارضات تدل على الحقيقة التي أكدناها في ما سلف، حول الشكوك التي انتابت مصداقية هذه الأقوال والمحاورات، مضافاً إلى التشابه الحاصل في مجمل هذه الأفكار.

لقد اشتُهر أفلاطون بكونه مؤسساً لنظرية المُثل، التي باتت تعرف في ما بعد بنظرية المُثل الأفلاطونية، فقد كان لها دور مهم في تطوير النتاج الأخلاقي في تلك الفترة من الزمن، وأسهمت إسهاماً مباشراً في تدعيم المنطلقات الأخلاقية لأفلاطون بالذات.

وكما أسلفنا في مطلع البحث فإنَّ الذي نطمح للإجابة عنه من خلال متابعة تراث سقراط وأفلاطون هو مبدأ هذه الواجبات الأخلاقية، لأنَّ البحث في الأخلاق النظرية إنما يكون عن الواجب وعن الملزم للإتيان بهذه الأفعال، فهل الملزم للإتيان بالصدق والأمانة، والمبعد عن الكذب والخيانة، أمرٌ متعالٍ قبليّ، خارج عن إطار التجربة والمواضعة، أم الجماعة الإنسانية هي التي تلزم الفرد بهذه الأحكام؟

لم يكن يوجد وضوح لهذه الرؤية، ولم يكن هؤلاء الفلاسفة سوى مصلحين مارسوا دورهم بكلّ لياقة وسماح. لقد سعوا إلى تخليص المجتمع من عادات مغلوطة ورثوها عن السلف، فكان ما وصل إلينا من تراثٍ يمثّل صحوةً مبكرةً في تلك الفترة من الزمن، ولم تكن محاورات أفلاطون تحمل جواباً حول ذلك، بل حملت محاوراته التركيز على فكرة السعادة والخير، انطلاقاً من وعظهم ودورهم في الحياة الإصلاحية، وهذا هو شأن المصلحين.

أجل؛ إنَّ محاورات أفلاطون وتراثه لا تسعفنا في الجواب عن

ذلك، بل لم يكن اهتمامهم بهذا الأمر، بل كانوا يركّزون على مبدأ السعادة والخير وما شاكل ذلك، هذه الأمور التي لا ترتبط ببحثنا الحالي ولا تجدي في الإجابة عن، لكن الدكتور توفيق الطويل في كتابه (الفلسفة الخُلقيَّة) أصرَّ إصراراً غير مدلَّل على أنَّ سقراط وأفلاطون كانا مؤمنَين بماورائية الإلزام الأخلاقي، وحاول من خلال المحاورات التي نقلت إلينا عن أفلاطون أن يستشفّ موقفهم بكونهم «أوّل من توخّى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشرّيتها (Criterion or Standard)»[1]. وإنَّ رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصدق في كل زمان ومكان، قد جاء أخيراً على يد سقراط.

والملفت للنظر أنَّ الدكتور توفيق عاد في نهاية المطاف بعد هذا الإصرار الذي كرّره في كثير من صفحات كتابه، فأغفل ذكر هذا الاهتمام عند قراءته لنصوص أرسطو الذي لديه تصريحات كثيرة في الكتاب الذي اعتمده الدكتور الطويل لعرض آرائه وهو (الأخلاق النيقوماخوسية)، إذ يقرّر بكل صراحة أنَّ الجماعة الإنسانية هي التي تلزم بهذه الأحكام، ولا يوجد مقياس ثابت متقرر أولي قبلي يمكن له أن يحدد السلوك، ومع هذا كله فلم نلحظ من الدكتور الطويل بالنسبة إلى هذا الأمر سوى بإشارة عابرةً تؤكد أنَّ أفلاطون قد استخفّ بعالم الشهادة وحاول أن يعلو على دنيا الحس، الأمر إذ لم يكن مقبولاً لدى أرسطو، إذ كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب، ويتوخّى التمسّك بدنيا التجربة الإنسانية، وقد أشار إلى هذا الأمر من دون تحليل ووقفة تأمّل.

---

(1) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص26.

لا نريد أن ندخل في سجال مع ما كتبه الدكتور الطويل، بقدر ما كانت فرصة لمناقشة هذه الآراء التي تحاول أن تستفيد من كلمات الحكماء ما لا يمكن استفادته؛ فقراءة النصوص إنما يكتب لها النجاح والتوفيق ما دامت تتمسّك بصفة الموضوعية والحياد، أما لو تجاوز الأمر ذلك، ووفد الباحث إلى النص متلبساً بلباس الذاتية والنتائج المسبقة، فلن تكون قراءته للنصوص قراءة جادة تبحث وتفحص عن الحقيقة الغائبة، التي طالما بحث عنها الدارسون من دون أن يصلوا إليها؛ لأنَّ الحياد قد جانبهم في كثير من الأحيان.

لا نحاول أن ندّعي الحياد في هذه النقطة، بقدر ما نريد أن نؤكّد على أنَّ المحاورات التي وصلت إلينا من أفلاطون لا تؤكد ما ذهب إليه بعض من كونه ركّز على قبليّة الإلزام الأخلاقي، وإنما الذي يدّعيه البحث أنَّ هؤلاء الحكماء لم يكونوا سوى وعّاظاً مارسوا دورهم في الإرشاد، والنصيحة، والحثّ على السعادة التي تكون من خلال الفضيلة، وهذا الأمر لا يعادل الإيمان بقبلية الإلزام الأخلاقي[1].

الفيلسوف أرسطو (384 ـ 321 ق.م)

من سقراط وأفلاطون ننتقل إلى الفيلسوف الكبير أرسطو، هذا الرجل الذي أقام الفلسفة على وجه نظري سليم، وإليه يعود الفضل في تأسيس باب البرهان ويقينية المعرفة. وهدفنا أن نستجلي موقف هذا الفيلسوف من قضية الإلزام الأخلاقي.

---

(1) ثمّة ملاحظات عدّة على ما ذكره الدكتور توفيق الطويل نترك الحديث عنها إلى دراسات أخرى.

يذهب كثير من الباحثين في الفلسفة اليونانية إلى أنَّ أرسطو تابع أسلافه من الحكماء في كون السعادة مطلباً إنسانياً يجب السعي إليه[1]. وهذا يعني أنَّ التراث المعرفي الأرسطي في حقل الحكمة العملية لم يكن يحمل أيّ أسس نظرية تبشّر بدور أرسطي لتأسيس مبادئ أخلاقية على الإطلاق، بل إنَّ النتاج الذي وصل إلينا لا يعدو كونه توجيهات تدبيرية للسلوك، وهي دعوة صادقة لأجل تحقيق السعادة، وليس في نيّتها تأسيس مبادئ أساس للمذهب الأخلاقي. ومن هنا قيل إنَّ الوصف الدقيق لأخلاق اليونان هو أن يقال في حقّها: إنّها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب[2]، فهي تجيب عن السؤال الذي يستفهم عن السر الذي يدعوني إلى قول الصدق؟ بأنه يحقّق السعادة لك.

توجد تفاصيل ذكرت في الأبحاث المختصة، وطرحت في الوقت نفسه اتجاهات متعددة في إشكالية السعادة بالنسبة إلى الإنسان، فهل السعي نحوها يمثل حالة تكوينية لديه؟ أم أنَّ السعي يقرر جرّاء وقوعه في الوضع المدني الاجتماعي؟ وبعبارة أخرى: هل السعادة هدف يتوخاه الإنسان نتيجة لتكوينه وفسلجته؟ أم أنَّ ذلك آتٍ من وضعه ككائن يعيش في مجتمع مدني؟

توجد مجموعة من الملاحظات على هذا الطرز من التفكير، إذ حتى مع الإيمان بمثل هذا التحليل، وأنَّ الالتزام بالأسس الأخلاقية سوف يلبّي تلك الحاجة والمطلب الإنساني المتمثّل بالسعادة، فلن تكون

---

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، قراءات في حكمة الغرب الحديثة: ولتر ستيس وإشكاليات الحكمة العملية، ص67.

(2) ذهب إلى ذلك الأستاذ بروشار وتبعه على ذلك الراحل عبد الرحمن بدوي؛ انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ج1، ص122.

السعادة أو الخير مرتكزين صالحين لإنتاج الأسس النظرية للواجبات العملية وتأسيسها، بل هذين المفهومين لا يتحددان إلا وفق الإيمان بمرتكزات أخلاقية سابقة.

نعود لنلاحظ البحث الأخلاقي لدى هذا الفيلسوف، فقد دللت أبحاث أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخوسية والذي يعتبر من الكتب المهمة التي وصلت إلينا من تراث هذا الفيلسوف، على أنَّ البحث في العقل العملي لا يمكن أن يكون بحثاً منضبطاً بالمعنى الدقيق، فهو ليس على حدّ الأبحاث التي تُطرح في العلوم الضرورية.

قسّم أرسطو المعرفة إلى:

1 ـ المعرفة بالضروري أو الحكمة النظرية ويقع تحتها:

أ ـ العقل الحدسي.

ب ـ العلم.

2 ـ المعرفة بالممكن وتنقسم إلى:

أ ـ الصناعة أو الفن.

ب ـ الحكمة العملية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الفرد.

2 ـ الأسرة.

3 ـ الدولة[1].

---

(1) استقينا هذا التقسيم من عادل العوّا، المذاهب الأخلاقية، ج 1، ص84.

لقد قرّر أرسطو بشكلٍ لا يدع مجالاً للريب والمناقشة المنهج المناسب لعلم الأخلاق في دائرة البحث والاستنتاج، وإليك نصوصاً من كتابه الأخلاق النيقوماخوسية تؤكد الحقيقة التي تمسّك بها وأكدها في أكثر من موضع. وإكثارنا لهذه النصوص له ما يبرّره، إذ إنّا نريد أن نؤكد منهج أرسطو الذي خلط فيه بين العقل والحس، لكي نجيب على المتأولين الذين يروق لهم تأويل اتجاه الحكماء بنحو آخر.

عندما أراد أرسطو أن يقرّر نقطة الانطلاق في مثل هذا العلم نصَّ قائلاً:

«يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة. تكون الأشياء مشهورة على وجهين: يمكن أن تكون كذلك إما بالإضافة إلينا، وإما بصفة مطلقة، ربما يلزمنا أن نبتدئ بالتي هي مشهورة بالنسبة إلينا، ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيّبة هي التمهيد الضروري لأيِّ كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل وبالجملة مبادئ السياسة»[1].

وبعد أن أوضح نقطة الانطلاق تساءل عن جدوى دراسة الأحداث لهذا العلم، فربط المسألة بالمنهج المتبع في دراسة هذا العلم، وعلل قائلاً:

«من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درساً جديّاً، فإنه ليس له تجربة في شؤون الحياة، وبهذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج نظرياتها... مادام أن الغرض الذي يرمي إليه

(1) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ص 177.

علم السياسة ليس مجرد معرفة الأشياء، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء»[1].

فالعلوم في نظر أرسطو متفاوتة ومختلفة في الوقت نفسه، وليس السير في كل العلوم على حدّ واحد، ومن هنا فلا ينبغي «أن يتحتّم الضبط في كل مؤلفات العقل بقدر سواء، أكثر مما يتحتم ذلك في كل مصنوعات اليد، فإنَّ الخير والعدل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة، هما محلّ لآراء مختلفة كثيرة التباين مترامية الأطراف»[2].

وقال أيضاً في تقرير هذه الحقيقة:

«وبهذا التحفظ السمح ينبغي أن يتقبّل كلّ ما سنقوله هنا، وأنَّ العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط في كلّ نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج، وربما يكون من وضع الشيء في غير محله أن ينتظر من الرياضي احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل»[3].

لا نتصور أنَّ باحثاً يطلب الحقيقة يمكن له بجرّة قلم تجاوز كلّ هذه التصريحات التي قرّرت بوضوح لا لبس فيه منهج الأخلاق عند الفيلسوف أرسطو، والملفت للنظر أنَّ بارتلمي سانتهلير في حاشيته التفسيرية على هذا النص الأخير تنبّه إلى خطأ أرسطو في رأيه، فتساءل بقوله:

«إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة فإنَّ علم الأخلاق يمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص 174.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

أن تكون له هذه الاستدلالات، وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون منتجة تماماً كاستدلالات أي رياضي»[1].

وبغضّ النظر عن إكبار سانتهلير لأخلاق أفلاطون، وعن موقفه المتشنّج من أخلاق أرسطو، لكن ما فهمه من كلمات أرسطو هو الفهم الصحيح الذي تعضده كلمات كبار الباحثين في ميدان العلم والفلسفة[2]، وتأسيساً على ما تقدّم، ولكي لا نستأثر بفهمنا للنصوص، نرجع إلى كلمات كبار الباحثين، لنتابع كيفية فهمهم لهذه النصوص.

إنَّ نصوص كثير من الباحثين في النتاج اليوناني الأرسطي تقرّر بوضوح مكان الحكمة العملية في منظومة أرسطو الفكرية، فهي لا تعدو كونها من المعرفة بالممكن و لا تصل إلى حد العلم بالضروري واليقين الذي لا يزول. وهذا خير شاهد على أنَّ أحكام العقل العملي عند أرسطو تخضع للتجربة واتفاقات الجماعة الإنسانية، ولا يوجد مقياس قبلي أوّلي سابق للخبرة والتجربة تؤسِّس الأخلاق على ضوئه وهداه. وسوف نقوم بعرض الكثير من الكلمات لجملةٍ من الباحثين في هذا المجال للتدليل على ما أكّدناه في توجّهات أرسطو العملية.

كلمات كبار الباحثين حول آراء أرسطو الأخلاقية

كلمات الباحثين في فلسفة أرسطو لا تدع مجالاً للشك في موضع

---

(1) المصدر نفسه، حاشية سانتهلير، ص 173.

(2) يجب أن يعذرنا القارئ الكريم عن هذا الإسهاب والتطويل في نقل نصوص أرسطو؛ لأنَّ هذه المسألة جدُّ مهمةٍ في مثل هذه الأيام، بعد انتشار قراءات متنوعة تحاول أن تقرأ كلمات هذا الرجل باتجاه آخر.

الحكمة العملية لديه، وسوف نعرض جملة من هذه الكلمات من أجل تدعيم البحث، واستيضاح رأي هذا الفيلسوف بعيداً كل البعد عن التأوّلات غير المبررة.

أخذ بارتلمي سانتهلير في مقدمة كتاب (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) على أرسطو أنه لا يعتقد أنَّ علم الأخلاق والسياسة قابل لضبطٍ كبير، بل يلوح عليه الظن بأنَّ هذا العلم يجب أن يكتفي من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلّة أو كثرة، ومن ثمَّ فأرسطو «أجاد الوصف ولم يجد التقدير والتوجيه، فقد سبر غور الحياة ورسم منها صوراً بالغةً حدَّ الضبط، ولكنه لم يرتق كما ينبغي إلى ما هو أعلى منها، كأنما هو يرى أن يكتفي بوصفها دون أن يتصدّى إلى الحكم عليها، ولا إلى قيادتها على الأخص. ويغلب أنه ينسى ـ على رغم مزاعمه ـ أن الأخلاقي يجب أن يكون مرشداً لا مؤرّخاً»[1]، ومن هنا فإنَّ «التجربة شيء نفيس جداً يحسن أن تتبوّأ مركزها في علم الأخلاق، ولكنه لا يلزم البتة أن يعدَّ لها فيه إلا مركز ثانوي، فإنَّ المرء متى اعتزم أمراً عظيماً فعلمه بما ينبغي أن يفعل هو أولى من أن يعلم المرء ماذا يفعل غيره، فإنَّ ضميره يلهمه دائماً ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير»[2].

إنَّ أرسطو «يتمسك أكثر من اللازم قليلاً بالواقعيات، ولا يتمسّك البتّة على القدر اللازم بالمعقولات. وإنَّ هذا الخلط غير المألوف في جميع فروع العلم على رغم ما يظنّ به عادة، أما في علم الأخلاق فهو

(1) المصدر نفسه، مقدمة سانتهلير، ص69.

(2) المصدر نفسه.

نمط فاسد لأنَّ الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبأ بها إلا على قدر أقلّ مما يعبأ بالمصادر والنيّات التي تحدثها»[1].

أما فكتور دلبوس في كتابه (فلسفة كانط العملية) فقد عزا الخلاف الدائر بين أرسطو وكانط إلى تصوّرهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق، ففي عرضه لفلسفة كَنْت أشار دلبوس إلى أنَّ أرسطو يرى أنَّ «النظرية تترتب على التطبيق، وأحياناً يمكنها أن تختفي أمام التطبيق. أما كانط فيرى أنَّ النظرية هي التي تنظّم وتتحكّم في التطبيق، ويجب بالتالي، أن توضع بصرف النظر عن التطبيق؛ صحيح أنَّ الأخلاق وضعت لتطبق على الإنسان، لكن يجب تأسيسها أولاً قبل تطبيقها »[2].

أما الباحثون العرب الذين تخصّصوا في المحافل والجامعات العلمية في الفلسفة وتاريخها، فقد أكّدوا هذا المعنى أيضاً، وقرّروه في أكثر من كتاب ومقالة، فالدكتور يوسف كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) عندما عقد بحثاً لشرح أخلاق أرسطو قرر أنَّ علم الأخلاق هو من أعقد العلوم، ومن أقلّها احتمالاً للضبط، ومن ثمّ فهو من أكثر العلوم اقتضاء للخبرة والحنكة، فموضوعاته في رأي أرسطو هي كذلك في الأكثر، ويمكن أن تكون مورد خلاف، لا كالرياضيات التي موضوعاتها واضحة بالضرورة، فالمنهج المناسب «هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أي الاستقراء) لا الذي يصدر عنها (القياسي) ذلك لأنَّ المعاني الخلقية معقّدة متغيّرة كما قلنا. وليس من اليسير كشف العلة فيها. . . فالأخلاق علم جدلي»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) فكتور دلبوس، فلسفة كانط العملية، ص 314، نقلاً عن: عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانط، ص38.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص185.

أما الدكتور عادل العوا، فقد أشار في كتابه (المذاهب الأخلاقية) بشكل واضح لا لبس فيه إلى أنَّ «الحكمة العملية والعقل العملي يختلفان في نظر أرسطو عن العلم، ولا يمكن أن يكون البحث في الأخلاق بحثاً دقيقاً بالمعنى الرياضي لمفهوم دقّة العلم»(1).

ويتساءل الدكتور أحمد محمود صبحي عن النسق الضروري للفلسفة الأخلاقية عند أرسطو؟ فهل هو في الصدور عن المبادئ أم في الصعود إليها؟ فيقرّر حينها وجوب «الابتداء بالوقائع المشاهدة الواضحة؛ لأنَّ المبدأ الحقّ في كل الموضوعات ـ في نظره ـ إنما هو الواقع، وهذا يعني استبعاداً تاماً لصدور الأخلاق عن مبادئ أو عقائد أو على الأصح ميتافيزيقيا»(2).

ولكي نؤصّل هذه الفكرة أكثر نتابع الدكتور محمد عابد الجابري في عرضه لكلمات أرسطو من خلال كتاب الأخلاق النيقوماخية، لنطالع موقف أرسطو من موضوع الأخلاق، وما هو المنهج المتبع في تحليلها وفهم قواعدها العامة؟

حاول الجابري في كتابه (العقل الأخلاقي العربي) أن يقدم لنا صورة مشفوعة بالتحليل لكتاب الأخلاق لأرسطو، سوف نعرض منها ما يهمنا في معرفة المرتكزات الأساس لدى صاحب الكتاب في بحثه الأخلاقي، لكي نحصل على إجابةٍ شافيةٍ حول المبدأ الذي يحكم بالواجبات الأخلاقية عند هذا الفيلسوف.

بدأ أرسطو بذكر موضوع علم الأخلاق، وهو أفعال الإنسان وما

---

(1) عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، ص.86.

(2) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 19.

ينجم عنها من حيث طلب الإنسان للخير، وليس ذلك إلا لأنَّ الخير هو ما يطلبه الكل كما قرر ذلك. لكن ما هي مسائل هذا العلم؟ يجيب الجابري أنَّ كلمات أرسطو دالة على أنَّ مسائل هذا العلم هي الأحوال التي تكون عليها هذه الأفعال ومفعولاتها من حيث الحسن والقبح، والنفع، والضرر، أما المنهج المتَّبع في هذا العلم فلا يشك الجابري في كونه الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن أن يكون من المبادئ والكليات. وعند السؤال عن السرِّ الذي يكمن وراء عدم استخدام المنهج الاستنتاجي أو الفرضي في مثل هذا العلم؟ يجيب الجابري من دون أي تأوّل للكلمات بأنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ مثل هذا المنهج إن «صلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامّة، فلا يصلح لميدان الأخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدّد الآراء والعادات والأمزجة. . .»[1].

يعود أرسطو بعد ذلك ليؤكّد ـ كما يقرّر الجابري ـ لا يوجد فضائل خلقية تكون فينا بالطبع؛ لأنَّ الأخلاق يمكن اكتسابها والتعوّد عليها، وينصّ على أنَّ الفعل المختار هو ما أوجبته الرَّويَّة، ويتساءل الجابري عن الفرق بين الرَّويَّة والعقل، فيقول: إنَّ العقل يبحث في (الأمور دائمة البقاء)، أي في الكون والحركة، وفي الكائنات الرياضية وهي عقلية محضة، وفي الأشياء التي هي موضوع الطبيعيات... ففي هذه الموضوعات يسود حكم العقل الذي قوامه السببية وعدم التناقض والتعامل مع الكليات و(القوانين). أما أفعال الإنسان فهي ـ كما سبق

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 267؛ ويشير إلى كتاب الأخلاق المعروف بنيقوماخيا، ترجمة حنين بن أسحق، ص68ـ 88، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي.

القول ـ أمور جزئية يطبعها التعدّد، والاختلاف، والنسبية[1]. ثمّ بعد ذلك يقرر بأنّا في «مجال الأخلاق لا نصدّر أحكاماً كليّة عامّة، بل ندرس كلّ حالة على حدة، وهذا هو معنى (التروي)»[2]. فيوجد فرق إذن بين الرَّويَّة التي تكون في المتغيّرات والأمور الجزئية، وبين العقل الذي يُعنى بالبحث عن مبادئ الأشياء وعن قوانينها الكلية الدائمة الثابتة.

يبدو أنَّ كلمات ناقد العقل العربي قد أصابت كبد الحقيقة في فهم كلمات أرسطو والاستفادة منها، أما التأويل المتعسف لكلمات الحكماء الذي يوليه بعضٌ اهتماماً بالغاً، فهو لا يغيّر من الواقع والحقيقة شيء. فقد اتضح مما تقدّم موقف هذا الحكيم، وتبيّن أنَّ البرهان لا يمكن أن يكون له مجال في ميدان الأخلاق وفق وجهة نظر هذا الفيلسوف؛ لأنَّ الملزم لهذه الأمور ليس بأمر بديهي أولي قبلي، وإنما هو آتٍ من التأديب والممارسة، ولا يمكن للسعادة التي آمن بها أرسطو أن تكون مرجعية صالحة لهذه الإلزامات الخلقية؛ لأنَّها لا يمكن أن تتلمس إلا وفق الأفعال التي تتطابق مع الفضيلة، والفضيلة يجب أن تتطابق مع الإلزامات والقواعد الخلقية، هذه القواعد التي لا مجال للبرهان الأرسطي فيها، بل هي راجعة إلى التأديب والإلزام من قبل الجماعة التي رأت في مثل هذه الأمور إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام.

نختتم كلامنا حول أرسطو بكلمات ناقد العقل العربي حينما وصف الحقيقة فقال:

«هنا في مجال العقل العملي لا مجال للمعرفة اليقينية الضرورية، لا

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 273.

(2) المصدر نفسه.

مجال للبرهان، بل المعرفة هنا ترجيحية؛ لأنها تقوم على الاستقراء والموازنة بين الأمور. أساس الأخلاق في الموروث اليوناني الأفلاطوني الأرسطي إذن: هو العقل الذي يعني في الوقت نفسه المعرفة والتجربة»[1].

لقد اتضّح لنا من خلال ما قدّمناه آنفاً الفكرة العامة لموضوع الأخلاق في الفلسفة اليونانية، واتضح لدينا أيضاً موقف أرسطو بالذات من الفلسفة الأخلاقية، وما هو المنهج العام في التعامل معها، ورأينا كيف كانت متابعات كبار الباحثين في الفلسفة اليونانية لهذا الأمر، الذين أشاروا إلى المنهج الأرسطي التجريبي بنحو من الأنحاء في مثل هذه المواضيع، فهو منهج يعتمد على دقّة ملاحظة الواقع وتحليله، ولا يعتمد في تحديد السلوك الإنساني والخير المرجوّ على أمور ميتافيزيقية، وإنما يتّخذ الواقع ركيزة أساس في الانطلاق.

اعتقد أنَّ ما قمنا به في هذا المجال يعدُّ كافياً لتلبية استحقاقات البحث القادمة، التي تتكئ بصورة وبأخرى على تاريخ تطور البحث، أما التفاصيل فنتركها لدراسات أعمق، كما لا نجد ضرورة لمواصلة العرض لتطور هذه الفكرة في الفكر المسيحي في العصور الوسطى؛ إذ إنَّ ذلك يطيل البحث ويدعو إلى دراسة مستأنفة، وسوف ندخل مباشرة في كلمات حكماء المسلمين، لنتابع هذه الفكرة عندهم، وما هو الاتجاه الذي تبلور لديهم في فهم معطيات العقل العملي والفلسفة الأخلاقية؟

---

(1) المصدر نفسه، ص 108.



المبحث الثاني

جذور العقل العملي في كلمات الفلاسفة المسلمين

عرضنا في المبحث السابق توجهات الفلاسفة اليونانيين في مصير أحكام العقل العملي، إذ لم يتبيّن من خلال كلماتهم أنهم يؤمنون بعقلية هذه الأحكام، بل إنَّ تصريحات الحكيم أرسطو كانت على خلاف ذلك، فقد أكّدت عدم إمكان استخدام القياس البرهاني في مثل هذه الميادين، ورجّحت استخدام مبدأ الاستقراء والملاحظة، لأنه الأوفق من وجهة نظرها في هذه العلوم.

في هذه الفقرة سوف نتابع كلمات الفلاسفة المسلمين، ونرجّح البدء بابن سينا لنرى موقفه من هذه الأحكام، وفي أيّ زاوية يحشرها ويموضعها، فهل هي أحكام عقلية بديهية تمتاز بميزة البداهة والأوّلية، أم أنها راجعة إلى الاعتبار والتجربة العقلائية؟

مع الشيخ الرئيس ابن سينا

لقد طفحت كلمات هذا الفيلسوف بالتركيز على حقيقة أحكام العقل العملي، وكون هذه الأحكام مما تسالم عليها العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع. ووفق هذا الأساس تزجُّ هذه الأحكام في زمرة القضايا الجدلية

التي لا تدخل في دائرة البرهان، بل هي مظنونات لم تصل إلى مستوى البداهة.

هكذا بدت كلمات شيخ حكماء المسلمين في تقويم مدركات العقل العملي وتفسيرها تفسيراً مشهورياً. ولكي نقف على حقيقة آراء هذا الحكيم يحسن بنا استعراض جملة من نصوصه التي تدلّل على ما أكّده من مشهورية أحكام العقل العملي وعدم دخولها في دائرة البرهان، فقد قرّر في الشفاء قائلاً:

«العدل جميل، وأنَّ الظلم قبيح، وأنَّ شكر المنعم واجب، فإن هذه مشهورات مقبولة؛ وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبيّن بفطرة العقل»[1]. فمبادئ مقدمات العقل النظري «من المقدمات الأولية، ومبادئ هذه من المشهورات، والمقبولات، والمظنونات، والتجريبيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبيات الوثيقة»[2].

وكذلك أكّد هذا المعنى في الإشارات إذ قال:

«ومنها الآراء المحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان، وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القوي إلى حكمٍ لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أنَّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدم عليه»[3].

---

(1) الحسين أبو علي ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، ج 3، ص 66.
(2) المصدر نفسه، الطبيعيات، النفس، ص185.
(3) الحسين أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص 220.

أما في النجاة فقد أشار بوضوح إلى هذا المطلب، فأكّد أنَّ الذائعات:

«مقدّمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكلّ مثل (أنَّ العدل جميل)، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم في ما لا يخالف فيه الجمهور، وليست الذائعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها من الفطرة، فإنَّ ما كان من الذائعات ليس بأوليّ عقلي فإنها غير فطرية، ولكنها متقرّرة عند الأنفس؛ لأنَّ العادة تستمرّ عليها منذ الصبا، وربَّما دعا إليها محبّة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو لشيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس، أو لسنن قديمة بقيت ولم تنسخ... وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك (العدل جميل) و(الكذب قبيح) على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل وتكلّف الشكّ فيهما تجد الشكّ متأتّياً فيهما وغير متأتٍّ في (أنَّ الكلّ أعظم من الجزء) وهو حقّ أوّلي»[1].

مع الحكيم الطوسي

أما الحكيم الطوسي فرغم كون كلماته رفدت كلا المنهجين، إذ نجد الطوسي المتكلّم ونجد الطوسي الفيلسوف، إلا أنه تابع منهج الحكماء في بحوثه الفلسفية، وأكد القول بأنَّ:

«العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقفٍ»[2].

---

(1) الحسين أبو علي ابن سينا، **النجاة**، ص 63.

(2) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج1، ص 221.

أما بالنسبة إلى المشهورات والآراء المحمودة، التي تقتضيها المصلحة العامة أو الأخلاق كقولنا العدل حسن، والكذب قبيح، فالعقل «لا يحكم بها بل يحكم منها على حدود وسطى كسائر النظريات؛ ولذلك يتطرّق إليها التغيير دون الأوليات، فإنَّ الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، والكلّ لا يستصغر بالقياس إلى جزئه في حال من الأحوال»[1].

وكذا قرّر في مكان آخر فقال:

«وأما الحكماء فقالوا: العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكلّ أعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، إنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبّر مصالح النوع والأشخاص؛ ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين»[2].

هذا ما أكّده الشيخ الرئيس والحكيم الطوسي، إذ لم تتشابه كلماتهم فقط بل أُحكمت في الارتكاز على كون مثل هذه الأحكام مما تواضع عليها الناس لأجل مسيرتهم الحياتية. وثمة نصوص أخرى للشيخ تنفي وجود حقيقة لمثل هذه الأمور، بل تجعل أساسها على تقدير الجماعة، ولا يوجد شيء وراء هذا التقدير، قال الشيخ في منطق الشفاء:

«فإنَّ التسليم والشهرة ليسا مبنيّين على الحقيقة، بل بحسب مناسباتهما للأذهان، أو بحسب أصناف التخيّل من الإنسان»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (المعروف بنقد التحصيل)، ص453.

(3) الحسين أبو علي ابن سينا، الشفاء، المنطق، الجدل، ج3، ص 39. ولعل هذا هو الذي حدا بالشيخ المظفر إلى أن يذهب إلى عدم وجود واقع وراء هذه القضايا سوى الشهرة.

لقد أُسمي هذه الاتجاه باتجاه الاعتبار والمواضعة، هذا الاتجاه الذي واكبه الكثير من الحكماء بعد الشيخ الرئيس، وأصبح الموقف العامّ لهم حتى ظهور الحكيم عبد الرزاق اللاهيجي المتوفّى سنة (1070هـ) فطرح فهماً جديداً لكلمات الحكماء، وتابعه على ذلك الحكيم السبزواري وجملة من المعاصرين[1]. وهذا الفهم يقرر التالي:

إنَّ الحكماء حينما ينصّون على أنَّ قضايا العقل العملي من المشهورات، فهذا لا يعني أن هذه القضايا ليست من الأوليات البديهية، وإنما يعنون إمكانية إدراج القضية الواحدة في بابين، وهذا لا يقرّر استحالة البرهان عليها.

استعراضنا للنصوص المتقدمة لا يدع مجالاً لهذا الفهم على الإطلاق، فالحكماء لما لم يجدوا مكاناً لهذه الأحكام في دائرة البرهان الأرسطية اضطروا إلى وضع مثل هذه القضايا في دائرة الجدل، وسنحاول في الفقرة اللاحقة إعطاء تصوّر مبلور لموقف الحكماء يجلّي لنا نصوصهم الواردة في هذا الموضوع.

وبعد هذا التتبّع لكلمات الحكماء، اتّضح لدينا الموقف العام لهؤلاء الفلاسفة من أحكام العقل العملي، وفي أي قسم يدرجون هذه المقولات، وتبيّن أنَّ نصوص هؤلاء الحكماء تقرر بجلاء ووضوح أنَّ

---

(1) نصَّ على هذه القراءة الحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنى، وكذا أشار إلى ذلك في حاشيته على نصوص صدر الدين الشيرازي في: الحكمة المتعالية، ج7، إذ ناقش الاعتراض المعروف القائل إنَّ الحكماء غير قائلين بالحسن والقبح العقليين بأنَّ هذا «إفك افتروه عليهم، حاشاهم عن ذلك، كيف يقول الذين هم أبناء العقل وأصلاؤه: بنفي التحسين والتقبيح العقليين....»؛ انظر: حاشيته على كتاب صدر الدين الشيرازي الحكمة المتعالية، ج7، ص83.

هذه الأحكام هي من القضايا المشهورة التي تطابق عليها العقلاء، وأنَّ مثل هذه القضايا لا يمكن أن تدخل في دائرة البرهان، بل هي من زمرة الجدليات.

ولا ننسى أن نذكّر بأنَّ هذا الاتجاه ـ سواء اليوناني منه أم الإسلامي ـ شكّل جذراً تأسيسياً للاتجاهات المتأخرة التي جاءت في كلمات علماء الأصول، والتي سوف نقف عليها مفصلاً في الفصل الثاني من هذا البحث، وفي طليعة العلماء الذين تابعوا هذا النهج، وأعادوا له الحياة في البحوث الأصولية: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، وتابعه على ذلك تلميذاه المظفر والطباطبائي، وقد حاول الأخير أن يبلور فكرة عامة عن الاعتبار، تستمدّ قواعدها من هذا الاتجاه.

هل يمكن الخروج بتصور مبلور لكلمات الحكماء في هذا المجال؟

لقد وعَدْنا في ما سبق بالإشارة إلى تصوّرٍ يمكننا من خلاله تفسير الإرباك الذي وقع في نصوص الحكماء، وقد حان الوقت بعد ما استعرضنا نصوصهم أن نفي بهذا الوعد، وقبل كل شيء لا بد لنا من رصد المشكلة مرةً ثانية، وعرضها وفق الصيغة التساؤلية التالية:

ما هو سر الإرباك الحاصل في نصوص الحكماء حول مكان تقرُّر أحكام العقل العملي؟

هذه هي المشكلة الأساس التي يجب علينا ونحن نبحث عن جذور العقل العملي في كلماتهم أن نجيب عليها بوضوح وشفافية، وأن نستجلي الموقف العام حول الأسباب التي دعت بعضاً إلى تأويل نصوصهم لكي تنسجم مع مبانٍ أخرى لهم في البحوث الأخرى.

إنَّ المعرفة في نظر أرسطو هي عبارة عن نظام ترابطي هرمي تشكّل مفرداته مجموعة علل ومعاليل، إلى أن تصل في نهاية المطاف إلى علة العلل، فالحاكم في نظام المعرفة الأرسطي هو نظام العلية والمعلولية، ولا يمكن أن نستقي معرفة يقينية بديهية ما لم نحاول اكتشاف هذه النقطة المهمة.

لكن ما هي طبيعة اليقين الحاصل من هذه المعرفة؟ لم يتردد أرسطو في بيان ذلك، وأكد أنَّ اليقين الذي يحصل منها هو يقين مركب، وعنى باليقين المركب: (اليقين الذي يؤمّن لنا ثبوت المحمول للموضوع، ويقين آخر يقرّر استحالة زوال اليقين الأوّل).

وفق هذه الغاية والهدف طَرَحَ أرسطو هذه الوسيلة لتحصيل هذا اليقين والسبيل إليه، فرأى أن ذلك لا يتسنّى إلا وفق شروط خاصّة في الشكل والمضمون، في الهيئة والمادّة، وفي جانب الهيئة أكّد أرسطو على كون القياس هو الطريق الوحيد لاكتساب اليقين الذي قرّرناه.

أما في جانب المادة فقد حسم أرسطو الأمر لصالح القضايا التي تكون العلاقة بين موضوعها ومحمولها علاقة الضرورة والذاتية، وهي الضروريات الستّ التي تشكّل مبادئ البرهان.

هذا هو المنهج الأرسطي في تحصيل اليقين، اليقين المضاعف أو المركّب الذي لا يمكن أن يزول ما دامت العلاقة بين المحمول والموضوع علاقة الضرورة والذاتية، علاقة الدوام والخلود.

وتأسيساً على هذا فلا يمكن تخصيص هذه الأحكام في يوم من الأيام، فعندما يثبت هذا المحمول للموضوع فهذا يعني عدم إمكان فك الارتباط فيما بينهما؛ لأنَّ ثبوت المحمول لهذا الموضوع لم يأت نتيجة

استقراء ناقص أو ملاحظة عابرة، وإنما جاء نتيجة الوقوف على علاقة الضرورة بينهما.

نعود لبحث العقل العملي، لنرى ما هو مكان أحكامه ضمن دائرة المعرفة الأرسطية، فهل العلاقات التي تحكم موضوعاته ومحمولاته هي علاقة الضرورة والدوام؟ أم أنَّ العلاقة ليست من هذا النوع، فكثيراً ما تزول هذه المحمولات عن موضوعاتها، وكثيراً ما ينخرم اليقين الحاصل ـ إن كان يوجد يقين ـ من هذه القضايا؟

الوضع الخارجي العياني أمامنا خير شاهد على تخصّص أحكام العقل العملي في مواطن كثيرة، فهذه المواضيع تتنازل عن محمولاتها بسهولة، ولا يوجد أي مانع من ذلك، فالصدق الذي يؤدي إلى هلاك نفس مؤمنة لا يُعدُّ حسناً، بل هو قبيح، والكذب الذي ينجي نبياً من الهلاك لا يُعدّ قبيحاً، بل هو حسن.

إذن، وبعد هذه الملاحظة ماذا يصنع الحكماء؟ أيدخلون أحكام العقل العملي في دائرة نظرية البرهان الأرسطي، وهم يرون بأمِّ أعينهم التخصيصات المتكرّرة في الواقع الموضوعي؟ وهل يمكن أن ننشد الهدف المتوخّى من البرهان من ترابط هذه الأحكام؟

لم يجد الحكماء بدّاً من الإجابة بصراحة ووضوح، ونصوصهم التي صدّرنا بها البحث لا تحتمل التأويل، فقد قرروا أنَّ مثل هذه الأحكام لا يمكن أن تكون أحكاماً أولية ضرورية بديهية، ولا يمكن أن تدخل في صناعة البرهان على الإطلاق، بل يمكن أن تستخدم في مجال آخر، في مجال الجدل الذي لا يطلب أن تكون مقدماته من صنف الضروريات.

اتضح لهؤلاء الحكماء أنَّ أحكام (ينبغي ولا ينبغي) تتأثر بالسلوك،

وبصميم التجربة، ومن هنا فهي لا تحفظ الانسجام الدائم الضروري في القضية، فلا يمكن أن نهدف من خلالها إلى تحصيل اليقين الذي لا يزول، فهي أحقُّ أن تدخل في مبادئ الجدل، من الدخول في مبادئ البرهان، لذا عرّفوها: بأنها أحكام تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً لنظامهم وإبقاءً لنوعهم، فهي مشهورات.

هذا هو جوهر رأي الحكماء في تفسير طبيعة مدركات العقل العملي، فهم يدرجون أحكام الحسن والقبح في دائرة المشهورات التي لا يمكن أن تنتج يقيناً لا يزول، بل يقينها سهل الزوال بمجرد زوال سبب الشهرة.

يوجد بحث حيوي طُرح في الدراسات المعاصرة يبحث فيه عن جذور أحكام القيمة عند الحكماء، وهل فرّق الحكماء القدامى بين أحكام الوجود وأحكام القيمة؟ تذهب بعض الدراسات إلى عدم تفريق الحكماء بين أحكام القيمة وأحكام الوجود لا من الناحية الميتافيزيقية ولا من الناحية المنطقية، حيث إنّ الاختلاط كان واضحاً في هذين البحثين عند هؤلاء الحكماء.

لقد تنبّه الفلاسفة المعاصرون إلى هذه القضية، وأدرجوا القضايا التي تستخدم في صناعة الجدل في دائرة البحث القيمي، وأخرجوها من الأبحاث الوجودية، فقد ميز المعاصرون بين الأحكام التقريرية التي تتحدث عن الواقع، وبين الأحكام التقويمية التي تتحدّث عمّا ينبغي أن يكون، وقد وسم رائد المدرسة الاجتماعية الفرنسية (دوركهايم) الأحكام التقريرية بالشيئية، وأسماها (جوبلو) بالوجودية[1].

(1) انظر: أحمد فؤاد الأهواني، في مقدّمته على مبحث الجدل من: منطق الشفاء، ص46.

أما ابن سينا فقد أدرك الفرق وقرّر أنَّ الأحكام التقريرية أو الوجودية معتمدة على الوجود، بخلاف الأحكام التقويمية التي يحوّل فيها على النسبة، وتكوّن الأساس في باب الجدل، لكن هناك من يرى ـ كالدكتور إبراهيم مدكور مثلاً ـ رأياً آخر لا يؤمن بمثل هذا الالتفات التفصيلي من قبل الحكماء للموضوع، بل يقرر أنَّ فكرة القيمة لم تغب عن ذهن الحكماء كأفلاطون وأرسطو وابن سينا، وقد ألمَّ بها الأخير في بحوثه السياسية والأخلاقية، لكن القول بوجود فلسفة قيمة في كلماته، أو أنه فرّق بين أحكام الوجود وأحكام التقويم، فهذا ما يعزّ إثباته، وفيه نظرة إسقاطية، يُنظر فيها إلى الماضي من خلال الحاضر، ومن خلال الأبحاث المتقدمة التي وصلت إليها فلسفة القيم نريد أن نقرأ كلمات هؤلاء القدماء، وهذا الشيء يعتبر خطأً منهجياً فادحاً، لاسيما وأنَّ النظريات السياسية في مبحث الحكم وكذا فلسفة القيم لم تتضح تماماً إلا في الفلسفة المعاصرة[1].

إذن توجد وجهات نظر متعدّدة حول هذا الموضوع، ومهما يكن من خلاف فنحن نعتقد أنَّ ما ذكره الدكتور إبراهيم مدكور يمكن أن يكون وجهة نظر معقولة من هذا الباحث الكريم، لكن يجب علينا أن نسلّم بها في الجملة، كما قررنا ذلك في الأبحاث السابقة، عندما عرضنا لسقراط وأفلاطون، ورأينا عدم إمكان استكشاف فلسفة أخلاق أو قيم بهذا المعنى الحديث في كلماتهم، وحتى أرسطو أيضاً، رغم تصريحاته العديدة في عدم إمكان استخدام المنهج البرهاني في مثل هذه الأحكام، لكن ذلك لا يعني أنه قصد عن وعيٍ التفريق بين أحكام القيمة وأحكام الوجود.

---

(1) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور، تصدير مبحث الجدل من منطق الشفاء، ص5.

ووفق هذه الرؤية ينبثق السؤال التالي وهو:

ما هو سرُّ هذا التشويش الحاصل في كلمات الحكماء؟ وما هو السبب الذي أدّى إلى تأرجح مواقفهم بين وسم هذه الأحكام بالاعتبارية تارةً، وإعطائها صفة التعالي تارةً أخرى؟

يميل بعض أساتذتنا إلى ربط القضية بمواقف هؤلاء الحكماء في تفسير حركة النفس واتجاهها نحو الكمال وربط الكمال بالخير، وتفسير الخير بالوجود ومعادلة الشر للعدم، ثمَّ ربطهم للفضيلة بالكمال، هذا الأمر هو الذي حدا إلى تذبذب نصوصهم بين الوفاء لمنطق البرهان، وبين أخذ الموقف نفسه بنظر الاعتبار[1].

لا شك في أنَّ البحث أعلاه يتطلب تفصيلاً أكثر من الإشارات الموجزة والمقتضبة أعلاه، لكن ما ذكرناه ربما يعدّ كافياً في وضع القارئ في الصورة العامة للبحث في هذه الميادين، ووعورة الطريق، وصعوبة الإفتاء فيه من دون دراسة وتدقيق وتخصص ومتابعة.

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، **الأسس العقلية**، ج2، ص16.

المبحث الثالث

جذور العقل العملي في علم الكلام الإسلامي

تمهيد تاريخي

لا يشكّ باحث في الدور الذي لعبته أبحاث الحسن والقبح في المنظومة الكلامية الإسلامية بشكلٍ عام، إذ لعبت هذه المفردات دوراً جاداً في تفاصيل البحث الكلامي، وأنجبت الكثير من القواعد النظرية التي تأسّس عليها الفكر والعقيدة، وحملت في رحمها المزيد من الإشكاليات المهمّة، هذا فضلاً عن الإسهام الطويل في تحريك البحث العقدي النظري في هذه المجالات، ودفع عجلة البحث نحو الأمام، و تفعيل دور العقل الذي أُريد له الإقصاء والوأد في كثير من العصور.

لعلنا لا نغالي إذا ما قلنا بأنَّ ما طُرح في ميادين الكلام الإسلامي من حكمة عملية وما رافقها من تنظير يعتبر الإنتاج الإسلامي الرفيع والأصيل في الوقت نفسه، إذ إنَّ هذا الإنتاج تملَّك على كلّ صفات الإبداع، والخلاّقية، والحيوية، وامتاز بلون من الأدوات التي لا يمكن أن نصفها بحال من الأحوال بأنها نتاج خارجي جاء إلينا مع الوافدين.

لقد بدء علم الكلام وهو يحمل همّ التأسيس النظري للقيم الأخلاقية

الرفيعة، وفَصل منذ البداية بين جانبين، جانب الممارسة والفعل الخارجي، وجانب التأسيس النظري لهذه الممارسة. وعى هذه المشكلة، فحاول إيجاد الحلّ الناجع لها، الحلّ الذي يمتاز بصفة العقل، رغم التداخل المنهجي الذي حصل في كثير من الأحيان.

لقد كانت الانطلاقة التي بدأ بها البحث الكلامي انطلاقة مثقلة بهاجس النص[1]، النص الذي يطلب تفسيراً أو تأويلاً في كثير من الأحيان، وهنا مكمن المشكلة، فسوف يعود الإخلاص في النهاية إلى النصّ الذي يشكّل القاعدة الأساس التي انطلقوا منها في كل هذا التنظير.

وهذه المشكلة تأخذنا إلى مشكلة أعمق، مشكلة شاملة لأغلب العلوم، فالأبحاث الأخلاقية لم تخلُ في أكثر عصورها من آثار الدين والتصوف، ومن النص الذي يفرض المشكلة، فالأخلاق شأنها شأن العلوم الأخرى التي لا تمتاز بصفة الاستقلال أو الواحدية، بل العلوم برمتها ـ إلا ما شذَّ وندر ـ لا يمكنها مهما اختطت من قيود، وفرضت على نفسها جغرافيا، أن تدعي لنفسها الاستقلال، وأن تتخلّى عن خدمة الغير من العلوم لها. وهكذا يرى بعض الباحثين أنَّ الأخلاق لم تتبلور ولم تتخلّص من الدين «إلا في العصر الصيني والعصر اليوناني الذهبي والعصر الحديث، وإلا فقد كانت دائماً أخلاق تقريع، أخلاق شعور بالذنب والإثم، ولاسيما في عصور التألّق الديني والعبقريات الدينية»[2].

---

(1) الأسباب التي أدّت إلى ولادة علم الكلام كما يحدّدها الباحثون كثيرة، ولعلّ أهمّها الدفاع عن العقيدة الإسلامية ومواجهة التيارات الوافدة من الأديان الأخرى، والتي وجدت لها صدى واسع في بعض المحافل السياسية.

(2) محمد عبد الرحمان مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية، ص16.

بعد هذا العرض الذي قدّمناه نسأل ونقول: أين بدأ طرح العقل العملي كمشكلة تواجه الباحثين في الفكر الكلامي الإسلامي؟ وفي تصوّرنا أنَّ الإجابة على هذا التساؤل تسعفنا في تطوير البحث، وفي إثرائه وتعميقه.

لعلّ أولى الإشكاليات التي واجهت العقل الإسلامي في بدايات حياته هي مشكلة الحرية، إذ إنّ هذه الإشكالية بدأت تطرح نفسها بقوة في تلك البرهة من الزمن، الأمر الذي استدعى الصحابة والتابعين أن يبحثوا عن إجابة خالصة حول الموضوع، ولا نريد أن ندخل في تفاصيل الدواعي التي أثّرت في إثارة مثل هذه التساؤلات؛ لأنه أمر ليس من اختصاصنا، لكننا لا يمكن أن نغفل الدور الذي لعبته الحكومات الجائرة في تثوير هذا السؤال.

الحكومات الجائرة عندما تسنّمت إمرة المسلمين بدأت تفكّر بجدّ حثيث في كيفية إقناع الأمّة بهذا الواقع الذي تعيشه، لكي تسلم لبارئها المصوّر الجبار، من دون أن يكون الواقع مؤثّراً عليها ليقلب الموازين على البلاط. فحينها كان الدور لوعّاظ السلاطين، فمهمّتهم قد حانت لتسطير الفتاوى المأجورة، التي تقول للناس يا مساكين: إنَّ كل ما تعملونه، وما ترونه، وما تشاهدونه، وما تعانونه هو ليس باختياركم !! بل هو من الله الذي قدَّر هذا الأمر بقضائه الذي لا يُردُّ ولا يُبدَّل، فلا يحقُّ لأحدكم الاعتراض على السلطان؛ لأنَّ الاعتراض عليه اعتراض على الإله، وهل ترضى أن تكون من المعترضين عليه لتنال غضبه وسخطه !!

هذا ما حصل بالفعل في تلك الفترة. وبعد عصر التدوين عندما تُرجمَ تراث كثير من الحضارات كان رواج ذلك التراث يؤكد الفكرة

المزبورة، وأعتقد أنَّ الموروث الفارسي كان له الحظّ الأوفر في هذا المجال، فقد نال إعجاباً منقطع النظير في قصور السلاطين، وقد أجبروا الكتّاب والوعّاظ التبشير بهذا الموروث والدعوة إليه، لكن ليس بمفرده فقط، بل بعد إلباسه لباس الدين، الأمر الذي قوّض كل الحركات والثوارت التي تريد أن تنهض لتحارب السلطان وتقوم على نظامه، فمبدأ الطاعة الكسروية كان هو الحاكم في تلك الفترة من الزمن؛ لأنه قائم على تهميش دور الفرد وجعل الدور الأساس للسلطان الذي يعادل الربَّ بعد اللباس الجديد.

من هنا فسّر الدكتور محمد عابد الجابري السر الذي يكمن وراء عدم انتشار الموروث اليوناني في ذلك الزمان؛ إذ رأى أنه يعارض الوضع القائم في البلاط، فإنَّ أفلاطون في جمهوريّته يعطي الفرد الدور الأساس في بناء مجتمعه ومدينته[1].

بدأت مشكلة الجبر تأخذ اهتمام الكثير، وتطرح نفسها كإشكالية أمام كل سلوكياتهم وأفعالهم، الأمر الذي حدا بالمنظرين إلى طرح تصورات لحلِّ هذه الإشكالية العويصة.

قد يقول قائل: ما هو الربط بين مشكلة الجبر وبين بحثنا الراهن الذي يتكلم عن حسن الأفعال وقبحها وعن الملزم الذي يكمن وراء هذه الأمور؟

والجواب: حسب ظننا واضح إذا ما عرفنا القاعدة الأساس للإلزام الأخلاقي وهي الحرية، فلولاها لما أمكن الحديث عن ضوابط وإلزامات

---

(1) انظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص250 ـ 254.

في هذا البحث، وعلى هذا فحرية الإنسان واختياره يمثلان الركائز الأساس للحكم الأخلاقي.

الأهمية التي حظيت بها هذه المسألة لا يمكن أن يصفها باحث من الباحثين دون الولوج داخل أروقتها وتجاذباتها، فقد احتلت مسألة التحسين والتقبيح أهمية كلامية أصولية بالغة، تجاوزت الحدود، وانطلقت بذرة هذه المسألة من خلال تساؤلات عدة طرحتها أذهان المتابعين، فانبثقت من ثَمَّ إشكاليات عدة حاسمة تجعل المتناورين في دائرة استقطاب حادة.

ما ندّعيه لهذه المسألة من أهمية وخطورة في الوقت نفسه، يحدثنا عنه صدر الشريعة البخاري فيؤكد على أنَّ هذه المسألة من «أمهات مسائل الأصول ومهمّات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك فهي مبنيّة على مسألة الجبر والقدر، الذي زلّت في بواديها أقدام الراسخين، وضلّت في مباديها أفهام المتفكّرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحّرين»[1].

هكذا تبدو أهمية المسألة وخطورتها، ولعلّ جلَّ مباحث الحجج في علم الأصول تعتمد اعتماداً كبيراً عليها، وتشكّل أحكام العقل العملي جسراً مهماً ومنجماً أساساً لإنتاج الكثير من القواعد التي يتأسّس عليها البحث الأصولي.

وانطلاقاً من هذه الأهمية يتوجّب علينا ـ ونحن نريد أن ندخل في تفاصيل الجدل الكلامي ـ أن نتوخى الدقة في عرض الأبحاث، وأن نلزم

---

(1) صدر الشريعة البخاري، التوضيح في شرح التنقيح، ص324.

النزاهة والموضوعية في نقل النصوص. وبغية لملمة البحث يحسن بنا رصد الإشكالية التي نريد بحثها في هذه الفقرة مرة أخرى؛ ليتسنّى لنا السير بتمعّن ورويّة مع السياق العامّ لها. وعلى هذا فسوف نُفهرس بحثنا في نقطتين:

1 ـ عرض الإشكالية وتحرير محل النزاع.

2 ـ الأشاعرة، والمعتزلة، والإمامية، الاتجاهات والنتائج.

(1)

عرض الإشكالية وتحرير محلّ النزاع

لأجل أن يساهم بحثنا في إظهار الحقائق من دون تشويش سنقوم بعرض الإشكالية بلغة مبسَّطة، تختلف عن اللغة الكلامية الأمّ، الأمر الذي يساعد البحث في الوصول إلى أهدافه، فالبحث قد جاء في الدراسات الكلامية على محورين بينهما ترتّب طولي يمكن الإشارة إليهما في هذين الاستفهامين:

1 ـ هل تتصف الأفعال في حدّ ذاتها ونفس أمرها بحسن وقبح؟

2 ـ إذا كان الجواب بالنفي، فمن هو الذي يقرّرهما؟

وإيماننا بإيجابية الاستفهام الأوّل تثبت لنا الحسن والقبح العقليين، لكنا إذا آمنّا بعدم اتصاف الأفعال بالحسن والقبح في حدّ ذاتها فسوف نتّجه صوب الشرع (الأشاعرة) أو العقلاء (الفلاسفة) لتحديد هذا الأمر.

لقد أدّى الخلاف في هذه المسألة إلى تحليلات متعدّدة وتشويشات كبيرة، فقد توجّه المتأخّرون صوب تحديد المعنى المراد من الحسن

والقبح المبحوث عنه هنا. فهل الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، أم بمعنى الملاءمة والمنافرة، أم بمعنى استحقاق المدح أو الذّم؟

وهل تتّصف الأفعال في نفس أمرها بالحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى النقص، أم أنَّ الأفعال في هويّتها لا هي حسنة ولا هي قبيحة؟

من هنا فقد جاء البحث ضبابياً يحتاج إلى عناء وتدقيق. وبحث من هذا القبيل سوف يكون محلّ جدل ونقاش، وسوف يعاني من أزمة اصطلاحات مختلطة تتطلّب تحريراً جلياً، ينقذنا من ضبابية الرؤية وتعتيم المواقف، خصوصاً في معاني الحسن والقبح وإطلاقاتهما، ولأجل الوقوف على حقيقة هذا الأمر دعُونا نقف وقفةً مفصّلةً حول هذه الإطلاقات، لترسيم حدودها، وضبط شمولها، لكي نضع حداً للكلمات التي لا مساس لها بالواقع العلمي، ونعي في الوقت نفسه مشكلة البحث بغية الاحتفاظ بالرؤية المنهجية فيه إلى نهاية الطريق.

التحسين والتقبيح لغةً واصطلاحاً

التحسين لغةً: من الحُسن، وهو الجمال، والحُسن نعت من الحَسن، أما التحسين فهو الحكم بالحُسن، أما القبح: في اللغة فضدّ الحُسن، وهو نعت من القبح، والتقبيح هو الحكم بالقبح[1].

أما اصطلاحاً: فإنَّ معناهما لا يختلف عن معناهما اللغوي في كونه الحكم على الشيء إما بالحسن أو بالقبح، لكن هذا الحكم يصحّ

(1) انظر: مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج4، ص215، مادة حُسن؛ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص177، مادة حُسن؛ محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص668.

بإطلاقات واعتبارات ثلاثة لا يرى العرف أيَّ مشاحة فيها، وفي كل الإطلاقات لا يوجد أيُّ تجاوز على المعنى اللغوي الذي هو الحكم على الشيء، فاتصاف «الأفعال بالحسن والقبح في العرف والاصطلاح يكون بأحد هذه المعاني، أما بحسب اللغة فأعمّ»[1].

إطلاقات الحسن والقبح

أما الإطلاقات التي أُطلقت في هذا المجال فهي ثلاثة، سنبدأ بذكرها والتمثيل لها، وبعد ذلك نبيّن أنَّ النزاع في أيّ إطلاق منها.

1 ـ يطلق الحُسن والقبح ويراد منهما الكمال والنقص، بمعنى: أنك عندما تصف العلم بالحسن والجهل بالنقص فإنك تريد أن تشير إلى أنَّ العلم كمال للنفس الإنسانية، في حين يكون الجهل نقصاً لها.

وأمثلة هذه الإطلاقات كثيرة جداً، فالعلم، والشجاعة، والكرم، والنبل، والكثير من الأخلاق البشرية تندرج ضمن الكمالات التي تفترض للنفس الإنسانية، ترتقي بها إلى المراتب الوجودية العليا. ولكنها سوف تتسافل إذا ما تحلت بالأخلاق الذميمة من قبيل الجهل، والخسّة، والنذالة وما إلى ذلك.

2 ـ يطلق الحُسن والقبح ويراد بهما الملائم والمنافر، فعندما تسمع الصوت الفلاني تستحسنه لأنه ملائم لطبعك، ولكنك سوف تستقبح وتستهجن الصوت الآخر لأنه لا يلائم ذوقك وطبعك، فالأمر كلُّه يعود إلى ملاءمة ومنافرة هذه الأفعال للنفس. ويعبر عن هذا الإطلاق في بعض الكتابات بالمصلحة والمفسدة، فالشيء

(1) سعد الدين التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى، ج2، ص36.

الذي يحمل مصلحة يدعى حسناً والذي يحمل مفسدة يدعى قبيحاً[1]. كما عبَّر آخرون عن هذا الإطلاق بالموافقة للغرض من عدمها[2]. وقد حاول بعضٌ أن يجعل المصلحة والمفسدة بعنوان قسم مستقل عن هذا القسم[3]، ومن الواضح أوبة هذه المعاني بالتدقيق إلى معنى واحد.

3 ـ الحسن والقبح بهذا المعنى الأخير يراد بهما ما يستحقّ فاعلهما المدح والذمّ على فعلهما، فالشيء الذي يُمدح صاحبه على فعله يوصف بالحسن، بينما يسمَّى الشيء الذي يذمُّ صاحبه على فعله وارتكابه بالقبيح. وقد اختلفوا كثيراً في ضبط هذا الإطلاق، الأمر الذي أدّى إلى تشويش المسألة، ولا يخفى عليك «فمرجع الكلّ إلى أمرٍ واحد، وهو أنَّ القبيح ما يتعلّق به الذّم والحسن ما يتعلق به المدح فتدبّر، ولا تكن ممن يتوهّم من اختلاف العبارات اختلاف المعبّرات»[4].

بعد اتضّاح الرؤية في هذه الإطلاقات نتساءل عن الإطلاق الذي يدخل في محل النزاع؟

لقد صرّحت جميع المصادر الكلامية على كون الإطلاق الثالث هو الإطلاق الذي دارت حوله الأبحاث، وسوّدت من أجله الصفحات،

---

(1) انظر: جلال الدين الدوّاني، شرح العقائد العضدية، ج2، ص210؛ محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص666.

(2) انظر: محمد بن محمد الغزالي (أبو حامد)، الاقتصاد في الاعتقاد، ص163.

(3) كالشيخ مصباح اليزدي في كتابه: نقد وبرزّسي مكاتب أخلاقي.

(4) انظر: محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص666.

واحتدم حوله النقاش بين الفرقاء، فعضد الدين الإيجي بعد تحريره لمحلّ النزاع أكّد أنَّ الجدل والنقاش إنما هو منصب على هذا الإطلاق الثالث والأخير من هذه الاطلاقات، وهو استحقاق الثواب والعقاب، وهل يملك العقل صلاحية إدراك مثل هذا الإطلاق أم لا ؟، بعد الإيمان بقدرته على إدراك الإطلاقين الأوّلين بأيّ نحو من الأنحاء العقلية التي سيأتي الحديث عنها في ما بعد[1].

كما إنَّ التفتازاني صرح بعدم كون «النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم. . . وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذّم عاجلاً أو الثواب والعقاب آجلاً»[2].

استفهامان أساسان

بعد تجلّي محلّ النزاع نعود إلى الإطلاقين الأولين ونوجّه إليهما استفهامين أساسين؛ الجواب عنهما يسعف القارئ في حلٍّ بعض مفاصل درس العقل العملي:

1 ـ عندما قرّر الأشاعرة عقلية هذين الإطلاقين ـ أعني الإطلاق الأول والثاني للحسن والقبح ـ، نسأل ما هو مرادهم من العقلية؟ هل يعنون منها المعنى الفلسفي لها، أم أنَّ لهم مقصوداً آخر من العقلية؟

جزمت بحوث بعض الباحثين بعدم كون مقصود الأشاعرة من

---

(1) انظر: عبد الرحمن عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج3، ص262.

(2) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص282.

العقلية المعنى الفلسفي لها، بل إنَّ مرادهم من العقلية هو أنَّ هذه المعاني لا يتوقف تحديدها للأفعال على شرع، وإنما يصل إليهما العقل مستقلاً عن الشرع، بينا يتوقف الحسن والقبح بالمعنى الثالث على تقرير الشرع[1].

إذن ليس المقصود من العقلية لهذه المعاني أنها بديهية أوّلية خارجة عن إطار التجربة والخبرة يدركها العقل بالبداهة؛ لوضوح أنَّ المعنى الثاني للحسن والقبح يتضمّن معاني اللذّة، والألم، والمصلحة، والمفسدة، هذه الأمور التي لا يمكن أن تكون أموراً قبلية، وإنما تأتي في طول التربية، والمعاشرة، والخبرة، وما إلى ذلك من التجارب الحياتية[2].

2 ـ بعد أنَّ قرر المتخاصمون عقلية هذه المعاني بمعنى أنَّ العقل هو الذي يدرك مثل هذه الأمور، فما هو العقل الذي يدرك ذلك؟ أهو العقل النظري أم العقل العملي؟

مما تقدّم يتضّح الجواب، إذ إنّنا عرفنا الفرق بين العقل النظري والعقل العملي، فالأول يدرك ما هو كائن والثاني يقرّر ما ينبغي أن يكون، فقولنا العلم حسن بمعنى الكمال ليس من مدركات العقل العملي، لأنه مما ينبغي أن يُعلم، وليس له علاقة بالعمل، وكذا قولنا الصوت الفلاني ملائم. ولذا يجب أن يفرَّق بين الحسن والقبح كحالةٍ أو صفةٍ وجوديةٍ والتي يكون إدراكها شأن العقل النظري، وبين الحسن والقبح كأوامر يحمّلها العقل على الأفعال فيسم الأمانة بالحسن ويصف الخيانة بالقبح.

---

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص 100.

(2) سنعود إلى هذا الفقرة بشيء من التفصيل في الفصل الأخير من هذا البحث.

تفصيل لبعض الأشاعرة

بعد أن ساهم الاستفهامان المتقدمان في تجاوز بعض الإشكاليات الأساس في هذا البحث الذي يعتبر بحثاً مهماً في البطون الكلامية، ننتقل إلى التفصيل الذي ذكره بعض الأشاعرة في هذا الموضوع، فقد ركن المتأخّرون منهم إلى ضرورة التفريق بين أفعال العباد وبين أفعال الخالق عزّ اسمه، وأكّدوا أن محلّ النزاع والخلاف الدائر إنما هو في أفعال العباد بالنسبة إلى أحكام الله سبحانه وتعالى، أما أفعال العباد بالنسبة إلى أحكامهم فإنها قد توصف بالحسن والقبح أحياناً، وذلك إما بتوسط الشارع المقدّس أو بتباني العقلاء على ذلك وأحياناً لوجوه واعتبارات[1].

وعلى هذا الأساس حاولوا أن يخفّفوا وطأة الإشكالات التي تلحقهم جرّاء إيمانهم بهذا المسلك المشهور عنهم، فذكروا أنَّ أفعال الباري عز اسمه لا يمكن أن تكون حسنة ولا قبيحة في ذاتها، بل كل ما فعله الحقّ جلَّ وعلا فهو الحسن، وكل ما نهى عنه فهو القبيح. أما الأمر بالنسبة إلى أفعال العباد فهو مختلف تماماً، فثمة نوعان من الأفعال:

1 ـ أفعال العباد بالنسبة إلى أحكام خالقهم عزّ اسمه.

2 ـ أفعال العباد بالنسبة إلى أحكام العباد أنفسهم.

فهل الأوامر والنواهي (القسم الأول) التي تصدر من الله عز وجل بالنسبة إلى العباد تحتوي على حسن وقبح في ذاتها بحيث يكون تركها من العبد قبيحاً وفعلها حسناً.

---

(1) انظر: فخر الدين بن عمر الرازي، المطالب العالية في الفكر الإلهي، ج 3، ص289.

وبعبارة ثانية: هل الأحكام الشرعية تتضمّن حسناً وقبحاً في نفس أمرها، أم أنَّ هذه الأفعال لا تتضمّن حسناً ولا قبحاً في نفس أمرها، وإنما وصفت بالحسن والقبح جرّاء أمر الشارع بها أو نهيه عنها؟

هذا هو موطن الخلاف الأساس بين الأشاعرة والمعتزلة، فذهب المعتزلة إلى أنَّ الأفعال توصف بالحسن والقبح لذاتها، ولا دخل لأمر الشارع بها أو نهيه عنها، بل الحسن والقبح صفتان ثابتتان لهذه الأفعال من دون مؤثر. في حين اتّجه الأشاعرة اتجاهاً آخر، فذهبوا إلى أنَّ هذه الأفعال ـ القسم الأول فقط ـ لا توصف بحسن ولا بقبح في حدّ ذاتها، ولا لصفة لازمة لها، ولا لوجوه واعتبارات، بل كل ما حسّنه الشارع فهو الحسن، وكل ما قبّحه الشارع فهو القبيح، ولا يوجد للعقل أي صلاحية للتقرير في هذه الأمور.

ومن هنا يظهر أنَّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة إنما هو في القسم الأول، أما بالنسبة إلى القسم الثاني والذي يكون في الأوامر والنواهي بين الموالي والعبيد العرفيين فلديهم رأي آخر في المقام، فهم يلتقون مع الحكماء القائلين بعُقلائية الحسن والقبح، من دون حاجة إلى إثبات ذلك بتوسط الوحي أو الأنبياء. ومن الواضح أنَّ العقلاء تعارفوا على تحسين بعض الأفعال وتقبيح بعضها الآخر.

فالمعتزلة يعتقدون أنَّ تقرير هذا الأمر يعود إلى العقل، وليس للمواضعات العرفية والاعتبارات العقلائية أي مدخلية في هذا الأمر، بينما يميل الحكماء إلى العقلاء ومواضعاتهم لجعلهم هم الذين يقررون هذا المطلب وفق الاعتبارات التي تواضعوا عليها والبناءات التي أسسوها، والأشاعرة حسب ما نُقل عنهم تلتقي نتائجهم هذه مع الاتجاه الفلسفي.

وممّا تقدّم يظهر بوضوح محل النزاع الدائر بين هؤلاء المتخاصمين. ويجرنا البحث إلى طرح تساؤل يساهم بشكل وبآخر في إنارة عتمة البحث. فهل العقل يقرر ويحكم؟ أم أنه يكتشف في هذا الميدان؟

لقد أجابت البحوث الأصولية المعاصرة من دون أيّ ترديد على أنّ العقل ليس له حق التقرير، بل إنّ العقل يكتشف عن واقع ما أسمته البحوث الفلسفية بنفس الأمر، أو ما وصفته أبحاث السيد محمد باقر الصدر بلوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود[1].

والنزاع المتحصّل بين الأشاعرة والمعتزلة يترتب على هذه النقطة، فهل الأفعال في حدّ ذاتها ونفس أمرها بقطع النظر عن اعتبار معتبر أو جعل جاعل توصف بالحسن والقبح حتى يأتي العقل فيخبر ويكشف عنها؟ أم أنّ الأفعال في حدّ ذاتها ليس لها أيّ شأن. فلا هي حسنة ولا هي قبيحة، ولا بد من اعتبار معتبر وجعل جاعل لكي تخرج عن حد الاستواء؟

فعندما نستفهم عن الذي يحكم بمثل هذه الأفعال وعن الذي يلزم بها ويحثّ نحوها؟ أهو العقل غير المتكئ على الشريعة والنصّ؟ أم أنّ انبغاء وعدم انبغاء هذه الأفعال ليست من صلاحيات العقل البشري ولا يمالك قدرة التقرير في مثل هذه الأمور، والشريعة السمحاء والوحي المقدّس هو الذي ألزم بها وقرّر إثباتها.

هذا هو أساس المشكلة التي خلقت لنا صراعاً طويلاً لا نريد

---

(1) سنتوقف مع هذا البحث لشرحه وتوثيقه في الفصل الثاني من هذا البحث.

الدخول في سلبياته بقدر ما يهمنا في هذه الفقرة بالذات التمعن لاستجلاء حقيقته، مؤمنين بالدور الإيجابي الذي أوجده مثل هذا الجدل والحوار، ولئن فقد أريحيته في يوم من الأيام وتحول إلى وسيلة لتصفية الحسابات فسوف يعرقل عملية التنمية المعرفية وثقافة الحوار[1].

بعد أن حُرّر محل النزاع واتّضح موطن الخلاف الدائر بين هذه المدارس ننتقل إلى الفقرة اللاحقة لنلاحظ الرؤى والاتجاهات بشكلٍ أوضح، وسوف نقوم بعرض توصيفي لاتجاهات البحث في هذا الميدان.

(2)

الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، الاتجاهات والنتائج

الرؤية الأشعرية

آمنت الأشاعرة بعدم صلاحية العقل لتقرير حسن وقبح الأفعال، وأنَّ هذا الأمر هو من مختصّات الوحي والشريعة التي تحسّن وتقبّح وفق رؤيتها الخاصة، والعقل قاصر عن تحديد حسن هذا الشيء أو قبحه دون اللجوء والاستعانة بالشرع المقدس.

كما إنَّ الشارع المقدّس لو حسّن ما قبح وقبّح ما حسن لم يكن هناك أيّ بأس في هذا الأمر، بل إنَّ هذه الأفعال لم تكن قبل ورود أمر الشارع قبيحة ولا حسنة، فلا يحكم العقل بحسن شيء ولا قبحه، بل القاضي في ذلك هو الشرع، فما يحسّنه فهو حسن وما يقبّحه فهو قبيح.

(1) لم تكن الرؤية واضحة بهذا الشكل في الأبحاث الكلامية، وإنما الذي طرحناه هو قراءة للماضي من خلال الحاضر.

قال الأشعري في المقالات إشارةً إلى الاختلاف المتكلمين:

«فيما يوصف به الشيء: لنفسه يوصف أو لعلّة، وفي الطاعة حسنت لنفسها أو لعلّة، فقال قائلون: كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه...وهذا قول النظام...وقال قائلون: الطاعة إنما سميت طاعة لله لأنه أمر بها لا لنفسها»[1].

كما ضبط ذلك الإيجي في المواقف قائلاً:

«ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين»[2].

فمذهب أهل الحقّ كما يرى الشهرستاني: «أنَّ العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف»[3].

وقد جاء السياق العامّ لهذه الفكرة منطلقاً من مجموعة من النصوص والظواهر القرآنية التي تشير بظاهرها إلى عدم حرية الإنسان في أفعاله وتصرفاته، ومن الواضح أنَّ اتّصاف أيّ فعل من الأفعال بالحسن والقبح منوط باختياريته، وانطلاقاً من هذه الرؤية غير الصحيحة في اعتقادنا- (رؤية الجبر)- رد الأشاعرة على خصومهم المعتزلة الذاهبين إلى صلاحية العقل لتقرير هذه الأمور بدعوى «أنَّ ما يصدر عن العبد صادر عنه على

---

(1) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص356.

(2) عضد الدين الإيجي، المواقف، ج3، ص268.

(3) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص370.

سبيل الاضطرار، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق فلا يقبح من المضطر شيء»[1].

وقد دلّل الباقلاني على هذا الاتجاه قائلاً: إنَّ «لذة الجماع في الزوجة والأمة صورتها في الفرج الحلال كصورتها في الفرج الحرام، إلا أنَّ ذلك حسن في الملك بموافقة الشرع، قبيح في غير ذلك بمخالفة الشرع...وجميع قواعد الشرع تدلّ على أنَّ الحسن: ما حسّنه الشرع وجوّزه وسوّغه، والقبيح ما قبّحه الشرع وحرّمه»[2].

لا أعتقد بوجود ضرورة لإكثار النصوص الأشعرية في هذا المقام، فقد أضحت مقولتهم هذه أشهر من أن يُدلّل عليها، وقد نقلها الأعلام وأرسلوها إرسال المسلّمات[3].

الرؤية المعتزلية

طرح بعض الباحثين نقاشات ومناظرات المعتزلة مع الفرق غير المؤمنة بدين الإسلام كسبب يكمن وراء استخدامهم (المعتزلة) لدليل

---

(1) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **الأربعون في أصول الدين**، ص46.

(2) أبو بكر الطيب الباقلاني، **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ص47.

(3) هذا هو قول الأشاعرة عموماً وقول بعض الماتريدية وقد نصّت عليه المصادر التالية: عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص 370؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصّل**، ص478؛ علي بن محمد الآمدي، **الإحكام**، ج1، ص 112، عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ج3، ص 262؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص 282؛ ناصر الدين البيضاوي، **الطوالع**، ص 195، جلال الدين الدوّاني، **شرح العقائد العضدية**، ج2، ص 213؛ عضد الدين الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، ج2، ص 35؛ يحيى الرهاوي، **حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك**، ص194؛ شمس الأئمة السرخسي، **أصول السرخسي**، ج1، ص60؛ الملا خسرو، **مرآة الأصول**، ج1، ص282.

العقل عند وجود النصوص؛ لأنَّ الجدل والنقاش مع تلك الفرق لا بد وأن يكون عقلياً، في حين تضحي الحوارات الداخلية غير متميزة بهذا الدليل، فالكل فيها مؤمن بالإسلام ديناً ومذهباً، وهذا هو أحد الأسباب التي دعت المعتزلة إلى الاهتمام بالعقل وتفعيل دوره في منظومتهم الفكرية[1].

فالمعتزلة تلك المدرسة التي أقامت أصولها على العقل، وأعادت إلية الحيوية، وجعلته حكماً في كثير من مواطن الخلاف، قد آمنت بمثل هذه الصلاحية للعقل، وذهبت إلى أنَّ الشرع ليس له دور في تقرير هذه الأمور، بل هو كاشف عن ثبوتها، ومدركات العقل العملي أمور واقعية متقررة يدركها العقل بالبداهة والأولية من دون الحاجة لالتماس شيء آخر[2].

فهذه الفرقة لا تعني من القول بأنَّ العقل هو الذي يوجب الأفعال أو يحرمها سوى: «هناك حقائق متقررة في ذاتها تفضل نقائضها وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق والإنصاف، كما إنَّ هناك حقائق هي في نفسها أهلٌ لأن يُعدَل عنها وتستتبع الوضع من شأن من يتصف بها كالكذب والظلم»[3].

بقي هنا أن نشير إلى نقطة مهمة ـ عرضنا لها سابقاً بنحو من الإيجاز وسنترك الإجابة عنها إلى الفصل الثالث ـ تمثل ركيزة أساس في بحثنا

---

(1) انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي.

(2) للمزيد حول اتجاه المعتزلة، انظر: أبو الحسين محمد علي البصري، المعتمد، ج1، ص363 وما بعدها؛ القاضي عبد الجبّار الهمداني، المحيط بالتكليف، ص 232 وما بعدها؛ عضد الدين الإيجي، المواقف، ج3، ص262؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 282؛ ناصر الدين البيضاوي، الطوالع، 195؛ جلال الدين الدوّاني، شرح العقائد العضدية، ج2، ص213.

(3) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص440.

الراهن، وهي: ما هو دور العقل في مثل هذه الأمور؟ أهو دور المُدرِك والكاشف؟ أم دور المنشأ والحاكم؟ وهل الذات المدرِكة هي التي تضفي على هذه الأفعال الحسن والقبح؟ أم أنَّ دورها ينحصر في الإخبار عن الواقع المتقرر؟ وبعبارة مختصرة: هل هذه الأحكام إنشائية أم إخبارية؟ كل هذه الأسئلة سنقف على إجابة لها في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

ووفق الرؤية المعتزلية ينحصر دور الوحي بالإخبار فقط، بخلاف الأشاعرة الذين لم يقبلوا هذا الموقف، وأصرّوا على تقرير سمة الإثبات للشرع المقدس في هذه النقطة، وقد أشار القاضي عبد الجبار لهذه الإشكالية واصفاً قيام العقل بهذه الأشياء بأنه ليس من باب الإنشاء، بل هو من باب الإخبار إذ « إنَّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم. كذلك الخبر الصدق، فالقول إنَّ العقل يقبّح أو يحسّن أو السمع لا يصحّ إلا أن يراد أنهما يدلّان على ذلك من حال الحسن والقبيح»[1].

ولكي يتّسم بحثنا بصفة العلمية يحسن الإشارة إلى نصوص المعتزلة التي أشارت إلى هذا المبحث، فقد قرر علماؤهم هذا المعنى ووثّقوه في كل مصنفاتهم، كما إنَّ خصومهم ـ الأشاعرة ـ على لسان مشايخهم أكدوا ذلك بصريح العبارات، ولا يوجد من ينكر هذه النسبة لكي نطيل في عرض النصوص، فالمسألة باتت جلية لا غبار عليها، وسنقتصر على بعض هذه النصوص[2].

---

(1) القاضي عبد الجبّار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، ص65.

(2) ثمّة مشكلة أساس في توثيق أقوال المعتزلة، إذ إنَّ تراثهم غاب عن الظهور لفترة طويلة جراء سياسات معينة، وسنشير في الصفحات اللاحقة إلى هذا المطلب.

فقد أكَّد ذلك كبار المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار في كتاب المغني، إذ قال:

«قد عُلم باضطرار أنَّ في الأفعال ما إذا فعله الفاعل يستحقّ به المدح، وإذا لم يفعله يستحقّ الذّم، فعبّرنا عنه أنه واجب، وذلك نحو الإنصاف وشكر المنعم واعتقاد الفضل من المحسن والمسيء... فالعلم بما وصفناه من حالها ضروري»[1].

أما خصم المعتزلة الغزالي فقد نصّ على هذه المسألة في كتبه المتعدّدة وأكَّد في المستصفى ذهاب «المعتزلة إلى أنَّ الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ومعرفة الصدق، وكقبح الكفران وإيلام البريء والكذب الذي لا غرض فيه، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع»[2].

وقبل الانتقال إلى اختلاف المعتزلة في طبيعة التحسين والتقبيح، قد يبدو للقارئ المتابع استفهام جاد يقع في صميم البحث الكلامي فيقول:

أين يجد البحث الكلامي الإمامي دوره في هذا المكان؟

لم يغفل بحثنا الإشارة إلى هذا الدور بالمرة، بل إنَّ تأجيل هذا الدور إلى الفقرات اللاحقة كان لضرورة منهجية، رغم أنَّ المعتزلة والإمامية دُمجوا تحت لفظ العدلية، ولا يوجد في بحثنا الحالي اتجاه ثالث إمامي مغاير لاتجاه المعتزلة، بل الإمامية يقفون صفاً واحداً مع

---

(1) القاضي عبد ا لجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، ص43.
(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص59.

المعتزلة. وقد طرح تساؤل في دوائر وأروقة المفكرين يتّصل بجذور وتاريخ هذا البحث، وهو هل المعتزلة تأثروا في منهجهم العقلي بالإمامية، أم أنَّ الإمامية هم الذين تأثّروا بالمعتزلة؟

وقد طرح هذا التساؤل منذ فترة طويلة، وذهب أغلب الباحثين إلى الخيار الثاني، إذ إنّ المنهج العقلي كان سائداً لدى المعتزلة ويمثّل العقل والعقلانية سمة بارزة في نظامهم الفكري، وجاءت الإمامية من بعد ذلك ليتابعوهم على هذا الأمر مع اختلاف في بعض التفاصيل.

وهناك من يرى العكس، ويذهب إلى تبعية المعتزلة للإمامية في هذا المجال، وذلك لتقدم التشيع وجوداً وعقيدةً على الاعتزال و «أنَّ الاعتزال ولد ودرج في أحضان التشيع، وأنَّ رؤوس الشيعة كانوا أسبق في الوجود من جهابذة المعتزلة»[1].

من هنا نجد أنَّ اغلب الكتب الكلامية الشيعية تسير وفق هذا الخيار الأخير، فعندما نقرأ كتاب نهج الحقّ وكشف الصدق للعلاّمة الحلّي نراه يصرح بالقول: «ذهب الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أنَّ من الأفعال...»[2].

ونحن وإن كنّا نؤمن عقيدةً ومذهباً بأنَّ أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام هم النبع الصافي والطاهر لكلّ العلوم، وأنَّ ما يتكلّم به الإمامي والمعتزلي في هذا المجال هو من ذلك النبع الطاهر والشريف، لكن مع هذا كلّه لا نؤمن بإلغاء دور المعتزلة في تنوير البحث وإشعال

---

(1) انظر: مقدمة الدكتور حامد حنفي داوود لكتاب عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر، ص19.

(2) الحسن بن يوسف الحلي، ، نهج الحق وكشف الصدق، ص83.

روح النقد والإبداع فيه، ومصنّفاتهم شاهدة ودليل على ذلك، ومن هنا فلا نجد مانعاً من الالتقاء إذ لا يوجد داع للاختلاف.

اختلاف المعتزلة في طبيعة التحسين والتقبيح

بعد هذه النصوص المتقدمة ننتقل إلى الفقرة التالية التي أثارتها النصوص، ونطرح سؤالاً أساساً فنقول: هل اتفق المعتزلة فيما بينهم حول المحدِّد لحسن وقبحها؟ وهل تحمل الأفعال حسناً وقبحاً ذاتياً؟ أم أنَّ هذا الأمر يعود إلى الوجوه والاعتبارات التي يراها هذا العقل؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول: إنّ كلمة المعتزلة متّفقة على حسن الأشياء وقبحها، لكنهم اختلفوا في طبيعة هذا الأمر على أقوال أربعة توزعت كلماتهم عليها، وهي عبارة عن:

1 ـ ثبوت الحسن والقبح لذات الفعل، فالفعل في حدّ ذاته من دون توسط أي شيء إما حسن أو قبيح، وهذا هو مذهب متقدمي المعتزلة[1].

2 ـ توصف الأفعال بالحسن والقبح جرّاء صفة حقيقية في نفس هذه الأفعال، فالصلاة تكون حسنة لا لذاتها وجوهرها، وإنما لعلة حسّنتها وجمّلتها، وهي كون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر مثلاً، وهذا هو قول الطبقة الثانية من المعتزلة[2].

---

(1) انظر: أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص80؛ علي بن محمد الآمدي، الإحكام، ج1، ص 113؛ عضد الدين الإيجي، المواقف، ج3، ص270؛ كمال الدين محمد بن محمد بن أبي شريف، المسامرة، ص 177، جلال الدين الدوّاني، شرح العقائد العضدية، ج2، 214.

(2) كمال الدين محمد بن محمد بن أبي شريف، المسامرة، ص177؛ أبو المعالي =

3 ـ يجمع هذا القول بين القولين المتقدمين، إذ يؤكد أن الحسن من ذاتيات الفعل كالقول الأول، في حين لا يقرُّ بذاتية القبح للأفعال، وإنما يقبّح الفعل لصفة حقيقية لازمة له كالقول الثاني، وهذا القول هو لأبي الحسين البصري من متأخري المعتزلة[1].

4 ـ إنَّ الأفعال إنما توصف بالحسن والقبح لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية مختلفة، فإنَّ لطمة اليتيم حسنة من وجه إذا كانت بعنوان التأديب، وقبيحة من وجه آخر كالتعذيب مثلاً، فعندما نضرب اليتيم فلا يحمل فعلنا هذا حسناً أو قبحاً ذاتياً معيناً، ولا هو آتٍ من صفة حقيقية لازمة، بل هو كذلك لصفة إضافية، ومن ثمَّ فقد تختلف هذه الصفة وقد تتخلّف، وهذا هو قول أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار ومعظم البصرية[2].

هذه هي مواقف المعتزلة عموماً، وقد انضوت الإمامية في داخل هذا الإطار، وقد شكَّل الاثنين معاً اتجاهاً كلامياً باسم العدلية، وقد عرضنا فيما تقدّم نصوص واتجاهات المدرسة الاعتزالية، ووعدنا الوقوف مجملاً عند كلمات متكلمي الإمامية في هذا المجال، بغية الاطلاع الكامل على الجذر الكلامي للعقل العملي في هذا الميدان.

= عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، 80؛ عضد الدين الإيجي، المواقف، ج3، ص 270؛ جلال الدين الدوّاني، شرح العقائد العضدية، ج2، ص214.

(1) محمد علي البصري، المعتمد، ج1، ص 335؛ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 8، ص184.

(2) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص184؛ محمود بن عبد الرحمان الأصفهاني، المطالع، ص 195؛ القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص16.

لقد اتفقت كلمة المتكلّمين الإماميين في ميدان الحسن والقبح مع التيّار الاعتزالي، ولن نجد اختلافاً جلياً في المنطلقات، بل اتّحدت كلمتهم في ذلك، نعم حصل نوع من الافتراق في بعض التطبيقات الكلامية التي انبثقت من خلال الإيمان بطبيعة العقل العملي، ولكي نكون قد استوفينا بعض البحث في موضوع التحسين والتقبيح سنقف عند كلمات أعلام الإمامية في هذا الاتجاه، وندعم بحثنا بنصوصهم التي أشارت إلى هذا المعنى، ثمّ ننتقل إلى استعراض التطبيقات العقدية المذكورة في هذا المقام من قبل التيّار العقلي المسمى بالعدلية (المعتزلة والإمامية) بشكلٍ موجز.

المتكلّمون الإماميون حالهم حال غيرهم من المتكلّمين، واجهوا العديد من الإشكاليات التي تعصف بالبحث الكلامي، وجاءت محاولاتهم لإثبات أو نفي هذه الإشكاليات منطلقة من هذا الارتكاز، ومن هنا فالطرح الكلامي الإمامي هو أقرب إلى البحث التطبيقي المفروغ عن أساسه.

فقد أشار متكلّمو الإمامية إلى هذا الاتجاه وأكدوا عليه؛ إذ نصّ الخواجة نصير الدين الطوسي[1]على: أنَّ «**الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح.. وهما عقليان**»[2]، وبعد ذلك استعرض مجموعة من

---

(1) الخواجة نصير الدين الطوسي لديه الكثير من المؤلفات، وقد نقلنا في الفقرة الخاصة بجذور الحكمة العملية في الفلسفة الإسلامية نصوصاً منه تدل على تبنيه لاتجاه الفلاسفة في هذا البحث، فقد أيد اتجاه الفلاسفة في شرح الإشارات ومنطق التجريد، لكنه عاد ليقرر رأي المتكلمين العقليين في تجريد الاعتقاد.

(2) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المطبوع ضمن كتاب كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص417 ـ 418.

الأدلّة التي تؤكّد هذا الاتجاه العقلي في تفسير حقيقة أحكام العقل العملي، كما إن العلامة الحلي الذي جاء شارحاً لنصوص الخواجة تابعه في ذلك وقرر أنَّ هذا الحكم من الضروريات التي لا تقبل الشك، وهي في الوقت نفسه غير مأخوذةٍ من الشرع، فحتى البراهمة الذين لا يدينون بدين يؤمنون بذلك[1].

وقد اختلف المتكلمون الإماميون في طبيعة الشيء الذي يحدّد الحسن والقبح في الأفعال، ويبدو أنَّ اتجاه متأخّري المعتزلة ـ القول الرابع ـ هو الاتجاه الذي حاز أكثرية القبول عندهم، فالشيخ الطوسي ينصُّ على: أنَّ «القبائح العقلية إنما تقبح لوجوه تقع عليها»[2]، وكذا العلامة الحلي يذهب إلى هذا الاتجاه، فالحقّ عنده «مذهب المعتزلة، والدليل عليه أنَّ العقلاء بأسرهم يمدحون رادّ الوديعة، ويذمّون الظالم، فإذا طُلب منهم العلة في ذلك رجعوا إلى أنَّ الرد حسن يستحقّ فاعله المدح، والظلم قبيح يستحق الذّم، ولولا علمهم بإسناد الحسن والقبح إلى الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها الأفعال لما صح لهم إسنادهما إليه»[3].

يبدو أن ما ذكرناه في الصفحات السابقة عند عرْضنا للرؤية المعتزلية كافٍ للوقوف على رأي المدرسة الإمامية في هذا البحث، فالرؤية الإمامية متفقة مع التيّار الاعتزالي في هذا الموضوع.

---

(1) انظر: المصدر نفسه؛ وكذا: الحسن بن يوسف الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، ص86؛ جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري،، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص254.

(2) نصير الدين الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص100.

(3) الحسن بن يوسف الحلي، مناهج اليقين، ص230.

وقبل أن أختم الحديث حول اتجاه الإمامية لا بأس من التذكير بالملاحظة التي ذكرها الدكتور عبد الكريم سروش حول الدور الذي أدّاه الاتجاه الإمامي في الحفاظ على آراء المعتزلة التي وئدت بعد فتح المجال للتيار الأشعري من قبل السلطة الحاكمة آنذاك، فالمصادمات السياسية والكلاميّة حوّلت الاتجاه المعتزلي إلى اتجاه مغلوب في تاريخنا الإسلامي، ولولا الشيعة الإمامية ـ والكلام لسروش ـ لكان وضع الكلام الاعتزالي أدون مما هو فيه في الوقت الحالي[1].

المدرسة العدلية وبداهة أحكام العقل العملي

لقد ادّعت المدرسة العدلية البداهة والأولية لمدركات العقل العملي من دون أيّ تردّد، وقد يسأل القارئ مستفهماً فيقول:

كيف تسنّى لكم القول إنَّ العدلية قائلون ببداهة أحكام العقل العملي، في حين إنكم لم تذكروا نصّاً صريحاً في ذلك، فهل لكم أن تفسّروا لنا ذلك؟

والجواب: قسَّم المتكلمون العلوم إلى علوم ضرورية وعلوم اكتسابية[2]، وقد حدُّوا العلم الضروري بالعلم «الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»[3]، بخلاف الاكتسابي. وهنا علينا

---

(1) نص مقتطف من مقالة باللغة الفارسية للدكتور عبد الكريم سروش تحت عنوان (مفهوم العقل الاعتزالي) نشرت في الموقع الإلكتروني الخاص به.

(2) جاء هذا التقسيم على لسان بعض الأشاعرة أيضاً، فلم يختلفوا عن المعتزلة في أصل هذا التقسيم؛ انظر: أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص7 ـ 9؛ أبو منصور البغدادي، أصول الدين، ص8.

(3) القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص23.

التذكير بالمنهج الكلامي عموماً في استخدام مصطلح العقل، فالمتكلّمون عامّة يتّجهون إلى استخدام كلمة «العقل» للدلالة على العلوم الضرورية البديهية، وقد أشار إلى ذلك جملة من المتكلمين في طليعتهم القاضي عبد الجبار المعتزلي إذ نصّ على: أنَّ «العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[1].

لكن ما هي هذه العلوم المخصوصة التي يستند إليها القيام بالتكليف؟.. وما هي هذه المعرفة وما هو مركزها في العقل العملي؟[2].

لقد صوّر القاضي كمال العقل في «أن يعرف بعض المقبّحات، وبعض المحسّنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة...، وإنما يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلّف الخوف من ألّا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلّق به، ولأنه لا يصحّ منه العلم بالعدل إلا معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبح لم يصحّ منه أن ينزّه القديم تعالى عن المقبحات ويضيف إليه المحسنات، وكثير من الألطاف والمصالح لا تتمّ إلا معه، ولا يصحّ أن يعلم سائر القبائح المكتسبة عقلاً وسمعاً إلا بأن تحصل هذه العلوم فيقيس عليها غيره»[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، 375؛ ولاحظ في هذا المجال أيضاً: ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، شرح الكوكب المنير، ج1، ص81.

(2) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص26.

(3) القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص384.

ومن هنا، وجب التفريق بين قضايا العقل العملي البديهية وقضاياه الاكتسابية، وهذه الأخيرة تُشتق من القضايا البديهية الضرورية التي أشار إليها القاضي عبد الجبار في النصّ المتقدّم، وانطلاقاً من هذا التوجّه تنبثق الكثير من المعارف العملية التي ترتبط بمعرفة الخالق وصفاته.

سنقوم بعملية مسح استقرائية للمبادئ البديهية والنظرية (التي تشتقّ من خلال تلك البديهية)، ولا يخفى أنَّ طبيعة العمل الاستقرائي تقتضي احتمالية عدم استيعاب جميع الموارد بكل تأكيد.

مبادئ العقل العملي الضرورية والثانوية عند المدرسة العقلية

توجد العديد من المبادئ الضرورية للعقل العملي التي قرّرتها المدرسة العدلية، ومن خلال متابعة نصوص هذه المدرسة تمظهرت لدينا مبادئ عدّة بديهية له، قُبلت بعضها عند الجميع، واختار بعضٌ قسماً منها، وقد قام بعض الباحثين بعملية إحصاء استقرائي لهذا المبادئ فحصرها في أربعة عشر فقرة وهي عبارة عن:

1 ـ قبح الظلم

2 ـ قبح كفر النعمة

3 ـ قبح الكذب الذي لا نفع ولا ضرر فيه

4 ـ حسن الإحسان

5 ـ حسن التفضّل

6 ـ وجوب شكر المنعم

7 ـ وجوب الإنصاف

8 ـ وجوب ردّ الوديعة عند المطالبة

9 ـ حسن الذّم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع

10 ـ وجوب المصلحة وقبح المفسدة

11 ـ وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء

12 ـ وجوب دفع الضرر عن النفس

13 ـ وجوب ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح

14 ـ قبح ما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح[1].

بعد أن اتضحت القضايا الضرورية للعقل العملي جاءت المحاولات لاشتقاق القضايا الثانوية التي تتأتّى بعد الإيمان بتلك المبادئ الضرورية، فانطلق البحث لتكوين نظريات متعدّدة تدخل في تحديد عديد من الميادين في كثير من قطاعات المعرفة المتنوعة، وأخصّ بالذكر الجانب العقدي، ذلك الرحم الولود الذي أنجب هذه الأفكار والرؤى ضمن هذه السياقات المرتبكة.

لنذهب إلى عدّ هذه المبادئ الاشتقاقية من دون أيّ ملاحظات، فسياق البحث الكلامي والعقدي يمنعنا من الدخول في تفاصيل الأبحاث، لأنها خارجة عن محل البحث. وعلى أي حال فقد اشتقت من بديهيات العقل العملي نظريات عدّة أهمها:

1 ـ إنَّ الله لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بالواجب.

---

(1) المصدر نفسه؛ ويمكنك مراجعتها بشكل أوضح في: **الأسس العقلية**، ج 2، ص39.

2 ـ قاعدة اللطف، وقد اشتق من هذه القاعدة قاعدتان:

أ ـ وجوب بعثة الرسل.

ب ـ وجوب عصمة الرسل.

3 ـ الآلام والأمراض.

4 ـ الوعد والوعيد أو استحقاق العقاب والثواب.

هذه هي المبادئ الضرورية والاشتقاقية للعقل العملي عند المدرسة العقلية، ولا يخفى على المتتبع الدور الذي كان للصفات الإلهية في مثل هذا البحث، فمن خلال الصفات الإلهية انطلق الجدل والنقاش، فقد قسموها إلى صفات ذات وصفات فعل، لم يحمل العقل العملي أهمية في صفات الذات، وإنما أوكلت إليه المهمة في صفات الأفعال، إذ أدّى هذا العقل دوراً بارزاً ومهمةً جادةً في التدليل على هذه الصفات، فعندما ولجوا في تحديد قدرة الله سعةً وضيقاً انبرى تساؤل جاد استوقف الدارسين وهو: هل خالق هذا الكون قادر على فعل القبيح أم لا؟

جاءت كل المحاولات التي أرادت الإجابة عن هذا الاستفهام لتحرّر البحث في العقل العملي أولاً، ثمَّ تنتقل إلى ما ينجبه هذا العقل من قواعد ثانياً.

دور النص في البحث العقلي

أدّى النصّ دوراً فاعلاً في حقل العقل العملي، فجلُّ متكلّمي المدرسة العقلية لم يتخلّوا عن الركون إليه وهم يبحثون بحثاً عقلياً، وعندما يتسنّى للقارئ المتابع الاطّلاع على تفاصيل البحث الكلامي في

أروقة المدرسة العدلية يشاهد ذلك بوضوح، إذ يلاحظ ابتعاد بعض عن الروح العقلية واللجوء إلى النص لتحديد مواطن الخلاف، وهذا الأمر يختلف قلة وكثرة من متكلم إلى آخر.

والقول الفصل في هذا المجال يحتاج إلى دراسات مستأنفة تتحمّل مسؤولية التحقيق والبتِّ في ذلك، ومن باب المثال نذكّر بالخلاف القائم بينهم حول المحدد للعقاب والثواب، فقد تمشّى بعضٌ منهم إلى آخر الطريق مع العقل ليجعله حكماً ومحدّداً في هذا البحث، وتخلّى بعضٌ آخر عنه منحازاً إلى النصّ، ومعترفاً بعجزه عن الحكم في مثل هذه الموارد[1].

نظرات ختامية

إلى هنا نكتفي بما قدمناه من عرض عام لجذور العقل العملي في متون علم الكلام الإسلامي، فتحرير محل النزاع والاتجاهات الكلامية في هذا الموضوع كان لهما من الأهمية مكان بحيث لا يمكن المرور عليهما مرور الكرام، بل اقتضى الموقف عرضاً تحليلياً للخروج من أزمة الاصطلاحات التي تنوء بالبحث الكلامي، ولا أجد مبرّراً لاعتراض من يقول: يجب عليك الولوج في تفاصيل الجدل الكلامي حول هذا الموضوع، والوقوف على أدلة الطرفين ومناقشتها؛ إذ إنَّ مثل هذا الدخول يخرج بحثنا الراهن عن عنوانه، وذلك لأنا نريد الوقوف على الجذر الكلامي لاتجاهات العقل العملي في علم أصول الفقه، وحيث إنّ الاتجاه السائد في علم الأصول هو اتجاه مدرسة العقل الكلامية توجّب

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص58 ـ 60.

علينا عقد هذه الفقرة لتفحص هذا الجذر، ورؤية المزيد من المفارقات التي يتحمّلها البحث في موطنه الأصلي، كما إنَّ هذا العرض سوف يكشف لنا عن طبيعة الإسهام الأصولي في إثراء وتطوير البحث، وبالتالي سوف تتضح لنا الإخفاقات التي حملها البحثان في هذا المجال.

ولا ننسى أن ننوه هنا إلى الخلط الكبير الذي وقع به البحث الكلامي ـ والأصولي أيضاً ـ بين ميدانين، ميدان العقل الخالص المحض وميدان الخبرة والبعدية، ميدان الأولية وميدان النصوص الشرعية. وقد وقفت رؤية بحثنا على هذا الخلط، وفي الفقرات اللاحقة سيتضح هذا المعنى بجلاء، مما يساهم في تشكيل الرؤية الصحيحة حسب اعتقادنا لمدركات العقل العملي.

لقد عرضنا في ما تقدّم الجذر الكلامي لأبحاث العقل العملي، ورأينا كيف احتف هذا الموضوع بإخفاقات عدّة، أثّرت في نهاية الطريق على كيفية الخلوص بنتيجة واضحة وجلية في هذا المضمار، لكن القراءة التاريخية المجملة التي بدأنا بها البحث، سجّلت دوراً فاعلاً في الالتصاق بالمطلب، وحدت إلى الدخول في دائرة هذه الأبحاث وأروقتها، من دون العزيمة على إصدار أحكام أقلّ ما يمكن أن يقال في حقها إنها جائرة.

الحكمة العملية التي شاهدناها في نصوص الأوائل من المتكلّمين لم تكن خالية من ضغوط البلاط الحاكم آنذاك، وقد كان للبلاط دور جدي في إحكام القبضة على الكثير من الذين كانوا يتجهون إلى تثوير البحث بطريقة لا تنسجم مع تطلعات الحكّام الدنيوية، علماً بأنَّ بحثنا المتواضع غير معني بالإجابة التفصيلية على مثل هذا البحث التاريخي، فهذا البحث له رجال لهم أدواتهم الخاصة في طريقة تحليل الحقائق وبيانها.

لقد لاحظنا كيف أنَّ التيّار الأشعري يلتقي في نهاية الطريق مع تيار الفلاسفة الذين يزجون أحكام العقل العملي في دائرة المشهورات، ويبعدون العقل عن دركها وتقريرها، ومن خلال متابعة استدلالاتهم شاهدنا وجود الروح الفلسفية في كلماتهم، والتي يستعان فيها بالعقلاء لإثبات عقلائية هذه الأحكام، في حين إنَّ «اقتناص ظاهرة (اتفاق العقلاء) لا يصح دليلاً على وقوف العقل المحض خلف هذا الاتفاق، بل لا يتجاوز دور هذه الظاهرة المعقول وحدود التنبيه وإثارة الباحث في محاولة فحص العقل وإعادة النظر في البحث عن مصادر إلهام الأحكام التي اتفق عليها العقلاء»[1]. فعموم الأدلة التي أقامها الأشاعرة على مذهبهم ومدّعاهم تتّجه صوب اعتبارية الأحكام العملية، وتلتقي في نهاية المطاف مع كلمات الحكماء في تفسير أحكام هذا العقل[2]. وعندما نقرأ الغزالي ـ والذي وصفه بعض بحافر قبر الفلسفة[3]ـ نراه يصل «باتجاه الأشاعرة إلى موطنه الطبيعي في تيّار الحكمة والفلسفة، فالحكماء الذين ناضل الغزالي من أجل إثبات تهافتهم في ميدان العقل النظري، هم أنفسهم حلفاؤه ومفسّروه في ميدان العقل العملي، اعتمد عليهم أخيراً في تصنيف هذه المدركات على عالم المشهورات»[4].

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص 138.
(2) انظر: عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص131.
(3) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي.
(4) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص98.



المبحث الرابع

الاتجاهات الغربية في بحث العقل العملي

مقدمة ضرورية

عرفنا في ما سبق أخلاق الحكمة التي بدأت في فلسفة اليونان، وأشرنا إلى مذهب سقراط، وأفلاطون، أرسطو، وقد عرفنا أيضاً أنَّ هؤلاء الفلاسفة دعوا إلى السعادة وحثّوا على تجسيدها واستلهامها من خلال التلبّس بالفضيلة، وذلك من خلال شروط خاصّة تحوّل الفضيلة إلى سعادة مثلى كما أكد ذلك أرسطو طاليس.

هناك الكثير من الملاحظات على المنهج الأخلاقي اليوناني أشار إليها العديد من الباحثين في هذا المجال، فلم تكن أخلاق اليونانيين سوى أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، ومن ثمَّ فعندما يقال لك يجب عليك أن تفعل كذا، فليس ذلك لأنَّ الفعل واجب عليك، بل لأنَّ هذا الفعل يجلب لك السعادة والخير(1).

حدثت تحوّلات متعدّدة في طُرق التفكير الفلسفي وخصوصاً في

(1) تقدّم نقل هذا الرأي عن الأستاذ بروشار.

الجانب الأخلاقي، فظهر فلاسفة كبار في هذا الحقل، وأسّسوا تأسيساً نظرياً واضحاً لما يسمّى بفلسفة الأخلاق. من الواجب أن نعرض لبعض هذه المذاهب، لكي تكتمل الصورة لدينا. ونحن نريد أن نقف على جذور هذه الفكرة ـ أعني فكرة العقل العملي ـ في كلمات الفلاسفة، ليسوّغ لنا هذا الوقوف الدخول في البحث الأصولي بطريقة نقدية.

من هنا، سوف ننتقل لنلاحظ التطور الذي رافق مفهوم الأخلاق في الحكمة الحديثة، وسنكتفي بعرضٍ إجمالي لأهمّ المذاهب الأخلاقية فيها، بدءاً من عصر التنوير العقلي الذي أطلق ديكارت شرارته، متفحّصين هوية الملزم الأخلاقي الذي ألزم بهذه الإلزامات.

بعد بروز أخلاق الحكمة، والسعادة، واللذة، والفضيلة جاء الدور لأخلاق العقل لتأخذ مكانها في تطور البحث الأخلاقي، فالفلاسفة الذين نهجوا هذا النهج يُعدُّون من أكبر فلاسفة الغرب وزناً وثقلاً؛ إذ إنَّ ديكارت، وسبينوزا، وليبنتز، وكانط من أعاظم الفلاسفة الذين كان لهم دور في تشييد الفلسفة العقلية وإعادة النظر في كثير من مقولاتها الأساس.

وكما هو واضح فإنَّ السلوك الأخلاقي الإنساني ليس سلوكاً من دون مبدأ، بل توجد أمور يرتكز عليها هذا السلوك، وهي التي تبرّر هذا الفعل الأخلاقي دون غيره من الأفعال، لكن ما هي هذه المبادئ وما هي تلك المرتكزات؟ هذا الأمر الذي اختلفت فيه المذاهب الأخلاقية اختلافاً شديداً، وقد قدّمنا في بدايات البحث النظرة التي كانت تمثلها الفلسفة اليونانية حول طبيعة هذا الإلزام وما هو المنشأ الأساس له؟ لكن ما هو الحال عند فلاسفة الغرب؟ وما هي طبيعة البحث في الإلزام الأخلاقي عندهم؟

قبل الدخول في الإجابة عن هذا السؤال يتوجّب علينا معرفة الاتجاهات التي يكثر الحديث حولها في مثل هذه الأبحاث قبل أن ندخل في تفاصيل الآراء التي تطرح من قبل مدارسهم، فكان لزاماً علينا ونحن نريد أن نعرض للمذاهب الأخلاقية عند فلاسفة الغرب، الوقوف بإيضاح موجز عند الحسيين والتجريبيين[1]، والعقليين والحدسيين، وعلى مواطن الخلاف بين هذه الاتجاهات.

فما هو الخلاف القائم بين هذه المدارس، وما هي جذوره الأساس؟

لقد وقع الخلاف بين أتباع المذهب العقلي والحدسي وأتباع المذهب التجريبي والحسّي في مصادر إلهام المعرفة اليقينية الصادقة، فالعقل قوة فطرية كامنة في الناس جميعاً، وهو مصدر المعارف اليقينية كلها، وأحكامه صادقة دواماً وبصورة محتومة تتخطّى الزمان والمكان والظروف والأحوال، كمبدأ عدم التناقض الذي يقول إنَّ الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد، وكالبديهة الرياضية التي تقول إنَّ المساويين لثالث متساويان، وإدراك هذه القضايا يتم بالحدس دفعة واحدة دون مقدمات تسلّم إليها، ومن ثمَّ كانت صادقة بالضرورة في كل مكان وزمان[2].

وعندما تتكوّن لدى الإنسان مجموعة معارف حصل عليها

---

(1) عند مطالعة الكثير من الأبحاث الموسوعية التي كتبت حول الحسية والتجريبية، لا نراهم يفردون بحثاً مستقلاً عن الحسية، ويعتقدون في الوقت نفسه أنَّ بحثهم عن التجريبية كافٍ لانجاز هذه المهمة، لكن تبقى الحسية مذهباً متميزاً يجب على الدارسين بحثه بشكل مستقل. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس، والمذاهب، والاتجاهات، والتيارات، ج2، ص510.

(2) انظر: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص120 .

بالحدس، يأتي هنا دور المرحلة الثانية، وهي التي تُسمّى عندهم مرحلة الاستنباط العقلي، وبها تتكوّن للإنسان ـ بعد مخاضات عقلية عدّة ـ نتائج يقينية ضرورية. لكن بعض الفلاسفة العقليين غالوا في دور الحدس في هذه المسألة، وقرروا رجوع المعرفة اليقينية الضرورية إلى الحدس مباشرةً من دون أن تكون ثمّة مرحلة ثانية تسمّى بمرحلة الاستنباط العقلي. وهؤلاء هم الذين يُسمّون بالحدسيين الخُلّص، بيد أنَّ الكل متفقون على أنَّ التجربة والحس لا يمكن لهما تزويد الإنسان بمعرفة صادقة يقينية ضرورية، بل المعارف التي تأتي من هذه السبل ما هي إلا معارف ظنية، لا بد من الركون إلى الحدس لتصديق ضرورتها.

إلا أنَّ هذا الاتجاه لم يَرُقْ للذين حصروا المعرفة بالحسية والتجريبية في إعطاء المعلومات، فقد ذهب هؤلاء إلى أنَّ الدعاوى التي تقول إنَّ الإنسان يولد مزوّداً بمعطيات فطرية لا يمكن الالتزام بها، كما أنكروا أيضاً وجود قوانين عقلية بديهية كالتي ادّعاها العقليون، بل أرجع الحسّيون كلَّ المعرفة إلى الحسّ، ولم يقبلوا أيَّ معرفة لا تأتي من هذا الرافد، كما آمن التجريبيون بمقياس التجربة للتسليم بهذه المعارف، فالسلاح الوحيد في المعرفة هو التجربة التي تعطينا النتيجة النهائية لصدق القضايا والنتائج وكذبها.

أجل؛ فالتجريبيون عامة لم يقرّوا للعقل سلطاناً أولياً يفسر الواقع ويحلل معطياته، ولم يعترفوا بمبادئ البرهان الأرسطي وما تضمنته من ضرورات عقلية، ومن هنا، يتوجّب عليهم أن يفسّروا هذه القضايا بعيداً عن سلطان العقل. وينخرط في هذه المدرسة الكثير من الفلاسفة الكبار

كـ بيكون، ولوك، وبركلي، وهيوم، وجون ستيوارت مل، وألكسندر بين، ووليم جيمس[1].

ألقت هذه الاختلافات بظلالها على واقع البحث الأخلاقي، إذ إنّ النظرية الأخلاقية لدى كل فيلسوف لا بدّ من أن تتأثر برؤيته العامة للوجود ومعطياتها، وسنقوم بعملية سردية لأهمّ المذاهب الأخلاقية في غرب المعمورة دون الدخول في تفاصيلها، فقد توزعت المذاهب الغربية في فلسفة الأخلاق على التالي:

1 ـ أخلاق العقل

2 ـ أخلاق العاطفة

3 ـ أخلاق المنفعة

4 ـ أخلاق الجدليين

5 ـ أخلاق الحياة

6 ـ أخلاق العلم

7 ـ أخلاق التجربة

سنتوقّف هنا لإجراء مقاربة مجملة بين المدرسة العقلية الكلامية والمذهب العقلي المتمثّل بأهم ممثّليه في الفلسفة الحديثة، أعني الفيلسوف الألماني إمانويل كانط من جهة، ومن جهة ثانية سنحاول إجراء مقاربة مجملة أيضاً بين المدرسة الفلسفية (الاعتبار والمواضعة) ـ والتي جاءت المدرسة الأشعرية ملتقية معها في عدم الركون إلى العقل

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص 162.

لاستلال مشروعية الأحكام العملية ـ وبين ما يقاربها من المذاهب المطروحة في الفلسفة الخلقية المعاصرة.

يستوقفنا هنا اللقاء بين مدرسة كانط العقلية وبين المدرسة العدلية الكلامية، هاتان المدرستان اللتان تدعوان الباحث إلى كشف أعمدة اللقاء بينهما ومواطن الخلاف في مسيرتهما، لذا سنقوم بعملية توصيفية عامة من دون الغور في تفاصيل المذهب العقلي الكانطي، ودراسة وتوضيح ذلك، فقد جاء هذا المذهب غامضاً باعتراف الجميع.

المذهب العقلي الكانطي

يجمع الكثير من المفكّرين والكتّاب والباحثين على أنَّ الثورة التي أحدثها إمانويل كانط في تغيير المبادئ الفلسفية الأرسطية هي ثورة تشابه ثورة كوبرنيك في علم الفلك، فقد قلب كانط الارتكازات الأساس التي انطلق منها الفكر الأرسطي رأساً على عقب، وأصبح الفكر هو الذي يصنع العالم، بعد أن كان العالم هو الذي يصنع الفكر[1].

لقد لفَّ نظرية كانط الكثير من الغموض وحال دون فهمها الطريقة التي كُتبت بها، هذا مضافاً إلى العامل اللغوي الذي يفصل بيننا وبين هذه الفلسفة، ومن هنا ستتوخّى الدقة في عرضها عرضاً توصيفياً مجملاً، مستوحين ذلك من كلمات الباحثين المختصين فيها[2].

---

(1) انظر: عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، ص329.

(2) اعتمدنا في فهمنا لنظرية كَنْت على مصادر عدّة أهمّها: الأخلاق عند كانط للدكتور عبد الرحمن بدوي؛ وكذا الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل؛ والمذاهب =

عرض مجمل لنظرية كَنْت الخلقية

من أهمّ المذاهب التي أعلت العقل وجعلته مقياساً أوليّاً لكلّ مبادئ الأحكام الخلقية هو (مذهب كانط) أو ما يسمَّى بـ (مذهب الواجب)، حيث أكدّ أنَّ الواجبات العقلية التي تفرض نفسها على كل إرادة عاقلة لم تتأثر بالمزاحمات الأخرى على الإطلاق، بل إنَّ هذه الأحكام تقرر خالصة من شوائب البعدية والنظر إلى الأمور في واقعها المتزاحم، وقد وصف كانط هذه الأحكام بالواجبات، من هنا جاء التعظيم لفلسفته في هذا الإطار، حيث أضحت الواجبات الخلقية واجبات عقلية.

اعتقد كانط أنَّ الكائن الإنساني يختلف عن الكائنات الأخرى في نقطة جوهرية تماماً، فهو يعي ما يفعل ويتحرك وفق الواجبات، فبالإضافة إلى كونه يحمل أغراضاً ورغبات كغيره من الكائنات، إلا انه يتميز عن غيره بهذه الخاصية، وهذه هي خصوصية الإنسان وحده في عالم الطبيعة، فالإلزام الذي يقف وراء هذا الشعور هو المميز له عن غيره المتعايش معه.

عندما ينصاع الإنسان للإلزام فهذا لا يعني انصياعه لمبدأ غير أخلاقي كما ظن كثيرون، بل حينما يأتي الإنسان بما ينبغي فعله فهو «لا يستجيب لميوله الفطرية ولا يستسلم لدوافعه النفسية، وإنما يتحرّر من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواضعات الظروف التي تحدد نفسيته، ويتجرّد

= الأخلاقية للدكتور عادل العوا؛ ودستور الأخلاق في القرآن الكريم للدكتور محمد عبد الله درّاز؛ كما استفدنا أيضاً من الموسوعة الفلسفية المختصرة والتي أشرف عليها الدكتور زكي نجيب محفوظ؛ واستفدنا كثيراً من عرض السيد عمّار أبو رغيف في مجموع آثاره وكتاباته، مضافاً إلى العودة إلى نصوص كانط نفسه ومجموعة أخرى من المصادر.

من تأثيرات العالم الفيزيقي الذي يقيّد جسمه، ويعلو على رغباته ولا يكترث لنتائج أفعاله...، يتخلّص من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو، وينتمي إلى عالم الحقائق في ذاتها، وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقي، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب، ويزاول أفعاله بإرادة حرّة، ولا يتقيّد بغير نفسه التي تعتنق مبدأ أخلاقياً ندين له بالولاء»[1].

وعندما تختار الطبيعة هذا العقل لأجل تنفيذ أغراضها فسوف تكون مخطئة في ذلك، باعتبار أنَّ كلَّ الأفعال التي تطلبها هذه الطبيعة ستكون أفضل إنجازاً وأحسن تقديراً بتوسط الغريزة، لكن قد تسأل وتقول: ما هي وظيفة العقل إذاً؛ إذا كانت الغريزة هي التي تنجز الحاجات؟!

يجيب كانط بأنَّ العقل ليست لديه أيّ مهمة سوى تحقيق إرادة خيّرة، ليست لها رغبات وغايات سوى نفسها وذاتها، فلا تتحرّك لأجل غاية خارجة عنها بل هي الخير وهي الكمال، فكل «ما يمكن تصوّره في العالم، بل وخارج العالم عامة ليس ثمَّ ما يمكن أن يعدَّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلاّ الإرادة الخيّرة» [2].

وهنا يفرّقُ كانط بين الإرادة الإلهية وبين الإرادة الإنسانية، فإرادة الله عزّ وجلّ لا تتحرّك لهدف، بل تعمل لنفسها وبنفسها، فمن غير المعقول أن نقول إنَّ الله «يفعل الخير أداءً لواجب. ومن هنا، علينا أن نعتبر الفارق بين الله والإنسان، فإرادة الله الخيّرة لا تفعل أداءً لواجب،

---

(1) انظر: joad,philosophy,V.P.143 ff، نقلاً عن: توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، ص 227.

(2) إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مؤلفات كانط، ج4، ص 393، ترجمة فكتور دلبوس الفرنسية، ص 87، نقلاً عن: عبد الرحمان بدوي، **الأخلاق عند كانط**.

لأنه لا شيء يقهرها، أما الإنسان فإرادته الخيّرة ليست كاملة؛ لأنها تفعل في ظروف تحدُّ من فعاليتها»[1].

وعندما تستفهم وتقول: متى تكون الإرادة الإنسانية خيّرة؟ يأتي جواب كانط حينها مؤكّداً: بأنَّ ذلك يكون حين إطاعتها لأوامر الواجب، ولن تحتفظ بهذا الاسم إذا سارت وفق الميول والأهواء وسحقت على أوامره.

وهنا ينبثق سؤال هام يدخل في سدى ولحمة نظرية كانط الأخلاقية، فمن أين جاءت هذه الأحكام التي يقرّرها العقل؟ فهل جاءت من واقع بعدي تجريبي؟ أم جاءت من حاقّ النفس الإنسانية قبل أن تدخل فيها المزاحمات، فتكون على هذا أحكاماً قبلية سابقة تتحدّد وفق قواعد الذهن الخالي من الاختلاط الخارجي، فهي ضرورية أولية بديهية.

يعتقد كانط بأنَّ مثل هذه الأحكام لا يمكن أن تكون معتمدة على التجربة؛ لأنَّ ذلك يعني الإجهاز والقضاء عليها، فهمُّ الأخلاق إيجاد حكم كلّي شامل، الأمر الذي لا يمكن استنتاجه من التجربة؛ لأنها لا تعطي قطُّ لأحكامها كليّةً حقيقةً وصارمة، بل كليّة مفترضة ومقارنة[2].

وعلى هذا فيجب التوجه إلى عالم آخر لاستخلاص كليّة هذه الأحكام، ينبغي التوجه إلى عالم العقل لاقتناصها، هذا العالم البعيد كلَّ البعد عن التجربة والاختلاط والتزاحم، فالعقل المحض لدى كانط ما

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كانط**، ص47.

(2) انظر: إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، ص 46.

يكون في الفكر مسبقاً، ولا يأتي من الاختبار، الملكة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة القبلية[1].

كما ينبغي التذكير أيضاً بأنَّ «الفعل الذي ينجز استجابة للواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الغاية التي ينبغي بلوغها، بل يستمدها من المبدأ الذي يقوم عليه؛ إنه لا يتوقف إذن على حقيقة موضوع الفعل، بل يتوقّف فقط على مبدأ الإرادة القائل بأنَّ الفعل ينتج بغضّ النظر عن موضوعات ملكة الرغبة» [2].

انطلقت بحوث كانط من ثلاث مصادرات جعلتها مسلَّمات ينبغي الإيمان بها قبل الولوج في بحث العقل العملي، وهي الله (الخير الأسمى)، والحرّية، والخلود[3]. والمصادرات تعني: الحقائق النظرية التي لم يتمكّن الذهن البشري من إقامة البرهان والتدليل عليها، لكن اليقين بأحكام الواجب وقوانين العقل العملي يقتضي الإيمان بها، وأخذها فروضاً يصادر العقل على الإيمان بها كضرورات عملية. ويصرُّ كانط على أنَّ هذه المصادرات ليست من مقولة المعرفة، بل من مقولة الإيمان. فالعقل النظري عاجز عن إثبات مثل هذه الفروض، لكن تأسيس البحث في العقل العملي ينبغي أن يُبنى على هذه الفروض[4].

---

(1) انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، R-Z، ص 1164.

(2) Kant fondemehts de la metaphysique، نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق النظرية**، ص 268.

(3) «يعتبر مفهوم الحرية حجر الأساس في كلّ النسق المعماري للعقل العملي المجرّد، بوصفها شرطاً للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعاً للفهم. بينما فكرة الخلود والله هما على العكس ليسا شرطين للقانون الأخلاقي، ولكن شرطان للموضوع الضروري للإرادة أي الخير الأسمى»؛ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص63.

(4) انظر: عمّار أبو رغيف، **الأسس العقلية**، ج2، ص261؛ ولاحظ في هذا =

كما إنَّ الشيء الذي بدا واضحاً في أبحاث هذا الفيلسوف، هو التفرقة بين القضايا القبلية، والبعدية، والتركيبية، والتحليلية في فلسفته العامة، من المناسب أن نتوقف لإعطاء تعريف لهذه القضايا:

القضايا التحليلية: وهي القضايا التي تكون فكرة المحمول فيها متضمنة في الموضوع، و أنها بناءً على ذلك لا تضيف شيئاً جديداً إليها، وعلى هذا يكون الحكم القائل إنَّ كل الأجسام لها قابلية الامتداد في المكان حكماً تحليلياً إذ إنَّ فكرة الامتداد داخلة ومتضمَّنة في مفهوم الجسم.

القضايا التركيبية: وهي القضايا التي تعني أنَّ المحمول غير متضمّن بالفعل في داخل الموضوع، ومثال ذلك ما يقال بأنَّ كلّ الأجسام لها قدرة معيَّنة من الثقل، ومن الواضح أنَّ الثقل ليس داخلاً في مفهوم الجسم؛ لذلك سُميّت مثل هذه القضايا تركيبية. ولا يخفى أنَّ هذا اللون من القضايا التي جاءت متأخرة في الفكر الغربي قد جاءت في الفلسفة الإسلامية منذ فترة طويلة عندما فرّقوا بين ذاتي باب الكليات وذاتي باب البرهان.

القضايا القبلية: وهي القضايا غير المستمدّة من التجربة، والتي تُدرَك من قبل العقل ولا تعتمد على قضايا تصديقية سابقة على الإطلاق. وهي نفسها المسماة في فلسفتنا الإسلامية بالقضايا البديهية الأولية.

= الصدد: إمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ص220 و ص 132 من الترجمة الفرنسية. نقلاً عن عبد الرحمان بدوي، **الأخلاق عند كانط**.

القضايا البعدية: وهي القضايا التي تعتمد في تشكّلها على أساس تجارب لاحقة، وتعتمد على قضايا تصديقية سابقة[1].

مقارنة منهجية

بعد أن استعرضنا الملامح الرئيسة لفلسفة كانط الخلقية، والتي لاحظنا فيها إصراره الكبير على التمسك بعقلية هذه الأحكام، منبّهاً في الوقت نفسه على أن التجربة مهما غيّر صورها المنظرون، لا يمكن أن تنتج قانوناً كلياً على الإطلاق، فعلم الأخلاق «لا ينبغي أن يتلمس شيئاً من تجربة الحياة، فإنَّ الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدّي له موادّ متينة يتألّف بها قوامه»[2].

وبعد هذا الاستعراض سننتقل لعرض أهمّ النقاط التي تلتقي وتفترق فيها مدرسة العقل الكلامية ـ والتي تقدّم الحديث حولها ـ عن اتجاهات كانط الخلقية، وسوف نوجزها بنقاط[3]:

1 ـ استخلاص مبادئ أولية

لقد لاحظنا فيما سبق كيف تأثّرت البحوث الكلامية بالنصّ ومعطياته، وقد بدا هذا التأثّر واضحاً على المستوى العقدي إذ إنّ انطلاقة البحث الكلامي إنما هي من هذه الدائرة، ومن هنا فعندما جاءت المحاولات المتعدّدة من قبل المتكلّمين العقليين لاستخلاص مرجعيات

---

(1) للوقوف على تعاريف مفصلة لهذه المصطلحات أنصح بملاحظة: إمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص49؛ والموسوعة الفلسفة المختصرة، ص119و239؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص273.

(2) من مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، بقلم بارتلمي سانتهلير، ج1، ص8.

(3) جاءت هذه المقارنة في بحوث السيد عمار أبو رغيف في: الأسس العقلية.

أوّلية تنطلق من خلالها مفردات العقل العملي أتت وهي متأثّرة بالنصّ الديني بكلّ تأكيد.

فمن خلال البعد العقدي بدأت أبحاث العقل العملي لتوظّف هناك، ومن بعد ذلك كانت قاعدة لسلوك بني البشر، ولا نجد حاجة إلى التدليل على هذا الأمر إذا ما ألقينا نظرة عابرة على التراث الكلامي الموجود بين أيدينا، وعلى هذا تضحى البداية الكلامية بداية بعدية وإن تشبّثت بالعقل بحذر في هذا الطريق.

في حين غدت أبحاث كانط خالية من شوائب البعدية في هذا التأسيس، متمسّكة بمبادئ العقل القبلية لاستنتاج شرعة أخلاقية، بل أكثر من ذلك إذ إنّ النظام العام للعقل العملي عند كانط لم يركن للعقل النظري لإثبات ركائزه وأصوله الأساس، بل راغ عن إثباتها بالعقل النظري، وتركها مسلّمات ومصادرات ليؤسّس عليها بحثه دون تدليل لإثباتها. بيد أن واحدة من هذه الأصول أثبتها البحث الكلامي بالعقل النظري في مرحلة متقدّمة، وجاءت الثانية والثالثة كجزء من أحكام العقل العملي لديه.

الملاحظ أنَّ ما طرحه المتكلّمون من مبادئ أوّلية للعقل العملي ـ والتي تقدّم الحديث حولها ـ لم يحمل الكثير منها مفهوم الأولية على الإطلاق، بل مُزجت بأحكام التجربة، والخبرة، والبعدية، فمفاهيم من قبيل دفع الضرر المحتمل، والمصلحة، والمنفعة لا يمكن أن تكون مفاهيم قبلية سابقة، بل تأتي هذه الأمور بعد الاحتكاك بالتجربة في ضوء آليات حسّية تدفعها إلى ذلك الغريزة، وأين هذه الأمور من الأولية، والبداهة والقبلية؟!

2 ـ العقل كاشف أم حاكم ؟

آمن المتكلمون بأنَّ العقل ليس من شأنه الحكم بل هو مدرك لهذه الأحكام وكاشف عنها، وجعل بعض الأصوليين مكان تقرُّر هذه الأحكام عالماً ثالثاً ـ غير الذهن والخارج ـ أسموه بلوح الواقع [1]، لكن كانط جعل هذه الأحكام من نسيج العقل الخالص ومن أحكامه، فقد ذهب إلى أنَّ العقل هو المشرّع للقانون الأخلاقي، فليس «شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا ما يبرّر ضرورة إطاعته، وهذه الإطاعة إذن حرّية، وليست قسراً»[2]. من هنا، ترتبّت نتائج متعدّدة على كلّ الاتجاهات، من قبيل تعميم الواجبات الأخلاقية على الباري عزّ اسمه، نترك الحديث عنها إلى الدراسات التفصيلية المختصّة [3].

3 ـ أحكام العقل العملي والتخصيص

رغم إيمانها بأوّلية مبادئ العقل العملي لم تجد المدرسة العقلية بدّاً من وضع بعض المبادئ الأوّلية لهذا العقل على صيغة المبدأ المشروط، نظير مبدأ: قبح الكذب الضارّ، وحسن الصدق النافع. بل لم تواجه هذه المدرسة أي مشكلة معرفية عند قبولها تخصيص هذه الأحكام. وقد اتّجه السيد الصدر إلى طرح فكرة الاقتضائية لحل إشكالية التخصيص، معتقداً أنَّ ذلك يحافظ على بداهة وأوّلية الأحكام العملية، وأنى يكون ذلك وفكرة الاقتضائية هذه مفهوم بعدي مستلّ من عالم الخبرة والخارج[4].

---

(1) سنعود إلى تفاصيل أكثر في الفصل الثاني.

(2) عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كانط**، ص 86.

(3) يمكنك الرجوع في هذا البحث إلى: **الأسس العقلية**، ج2، ص196.

(4) سنقف مفصلاً عند توجهات السيد الصدر الأصولية في الفصل الثاني من هذا البحث.

أما كانط فقد وعى هذا المأزق منذ اللحظة الأولى، وفصل من البداية بين جانبين، جانب الممارسة والاصطدام الخارجي بين الأفعال، وجانب العقل البديهي الأوليّ الخالي من شوائب الأفعال في ملابساتها الموضوعية، وما نطمح إليه في القانون الأخلاقي هو إنتاج حكم كلي خالص، ومن «المستحيل تماماً أن نقرّر بالتجربة وبيقين كامل، حالة واحدة قام فيها الفعل المطابق مع ذلك للواجب على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب»[1].

وقد طرح أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف تساؤلاً أمام هذه النقطة من فلسفة كانط قائلاً: «هل كان كانط وفياً لاحترافه العقلي في صياغة قواعد الواجب التي أدّعى لها صدقاً قبلياً مطلقاً؟ وهل استطاعت هذه المبادئ الصمود كمقاييس في تحديد (مذهب الفضيلة) عند كانط؟ أي حينما عكف على تفصيل شريعته الأخلاقية؟».

ورغم إجلال السيد أبو رغيف لفلسفة كانط وإكباره لها إلا أنه لاحظ عليها ملاحظات عدّة، لعلّ من أهمها خلط كانط بين العقل والعقلانية، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تكون أساساً للعقل الخالص في أحكامه، بل العكس هو الصحيح، ومن ثمّ، إنّ عرضه كانط من محاولة لتأسيس أخلاق خالية من البعدية أمر لا يمكن المساعدة عليه [2].

بعد هذا العرض الموجز لاتجاه كانط في العقل العملي والذي

(1) إمانويل كانط، مجموع مؤلفاته، ج4، ص254ـ255. نقلاً عن الأخلاق عند كنت، لعبد الرحمن بدوي.

(2) توجد ملاحظات عدّة حول الرؤية الكانتية بإمكان المتابع الرجوع إليها في الكتب المختصة.

حاولنا الوقوف عليه بصورة مجملة دون الغور في تفاصيله، ومعطياته، وإشكالاته، والآن ننتقل إلى التوجّه الآخر الذي يقف في عرض هذا الاتجاه، ويحاول أن يخلّص الأخلاق من النزعة العقلية المتقدّمة، ويموضعها في دائرة التجربة والخبرة واللاميتافيزيقة، وبهذا نكون قد وفّقنا لإدراج هذه الاتجاهات تحت المسالك المشهورة في الفلسفة والكلام، أعني اتجاه الاعتبار والمواضعة واتجاه مدرسة العقل الكلامية.

عموم التيارات الغربية الحديثة

تقف أكثر التيارات الغربية الحديثة في صفّ المدرسة الفلسفية في عدم اعتمادها على العقل لجعله الملزم وراء الأحكام الخلقية، إذ إنّ المذاهب الأخلاقية في الحكمة الغربية المعاصرة لم تبنِ الحكمة العملية على العقل، بل جاء المجتمع والتجربة والعاطفة والمنفعة ليكون الحَكَمَ في هذا الميدان، وسنكتفي بإشارات لتوثيق التقارن بين هذين التيارين، فإجراء مقارنة بين المذاهب المشهورة في الفلسفة الغربية وبين التيّار الفلسفي المتقدّم أمر لا يتحمل مسؤوليته بحثنا الحالي.

لقد تعامل المذهب الوضعي مع الأحكام الخلقية كوقائع قائمة؛ إذ إنَّ ما يميّز البحث العلمي في هذا المجال هو النزعة الموضوعية، ويراد بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما يريدها الباحثون، جاء هذا الأمر بعد إنكار الفلسفة الوضعية لكلّ تفكير ما ورائي ميتافيزيقي، وأنَّ ما يمكن إدراكه بالحس والتجربة هو الأوفق بكلّ المقاييس.

لقد حصل الفصل بين الدين والأخلاق في الحكمة الغربية في بداية العصر الحديث، الأمر الذي حصل في شرق المعمورة في بدايات تكوّن علم الكلام الإسلامي، عندما ذهبت المدرسة العدلية إلى القول بما

ورائية الإلزام الأخلاقي، لكن متى حصل الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقيا في الحكمة الغربية؟

الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقيا لم يسجّل إلا متأخراً، فهذا وإن ظهرت نواته في بدايات العصر الحديث، إلا أنها لم تنمُ إلا في غضون القرن التاسع عشر، وعند الوضعيين بصفة خاصّة، وكلمة وضعي هذه «تطلق على مناهج العلوم الطبيعية، نظراً إلى اعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة... والعلوم التي لم تؤسَّس على هذا النحو يسمّيها سان سيمون بالعلوم الظنيّة، وكونت نفسه يستخدم الكلمة في هذا المعنى»[1].

أما أتباع هذا المنهج من الاجتماعيين فيؤكّد دوركهايم رائد المدرسة الاجتماعية المعاصرة وتلميذه ليفي بريل أنَّ الأحكام الخلقية التي نجدها في داخلنا ما هي إلا صوت الضمير الاجتماعي فينا، فالإلزام الذي يكمن وراء هذه المفاهيم والأحكام إنما يأتي من المجتمع، الذي زرع هذه المفاهيم في نفوسنا، منذ أيامنا الأولى عن طريق الأسرة التي تربيّنا في داخلها.

لقد أدرك «دوركهايم أنَّ الإلزام الخلقي يجب أن يستند إلى شيء يبرّره، ولما كان قد استبعد فكرة الإله لاقتناعه كأوجست كونت بأنَّ الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمانها، فإنه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغايةٍ عليا للنشاط الإنساني، فالمصدر المقدس لكلّ القيم هو (المجتمع)، وهو حقيقة تسمو على

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص325.

الأفراد»[1]، فالإنسان مقيّد في حركاته وسكناته بأوامر المجتمع ونواهيه، وليس له الحرية في التحرّك كيف شاء، من دون العودة إلى إلزامات المجتمع؛ فإنَّ ذلك يعرّضه للسخط والإهانة، والذمّ.

نلاحظ الاقتراب الواضح بين اتجاهات هذه المدرسة والتيّار الفلسفي المتقدّم المؤمن بأنَّ أحكام العقل العملي لم تأت من العقل الخالص، وإنما هي نتاج لتواضع عقلاء المجتمع عليها؛ لما شاهدوا فيها من حفظ لنظامهم وإبقاء لنوعهم، هذه المشاهدة التي حصلت جرّاء الدربة والخبرة والممارسة الطويلة منذ الأيام الأولى، وما هذه الفكرة إلا تعبير آخر عن أنَّ الذي يقف وراء إلزام هذه الأحكام هو المجتمع، والذي سوف يكون بالمرصاد لكلّ من مرق عن إلزاماته، وذلك بالذم، والسخط، والعقاب وما شابه ذلك، وهذا هو عينه المذهب الاجتماعي في الأخلاق.

فالأخلاق الاجتماعية ترى وجوب التعامل مع الأخلاق «كحقائق موضوعية في الأعراف والعادات والنظم والعقائد القائمة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية، وعلى الباحث أن يلاحظها في الماضي والحاضر...، وبهذا يستطيع أن يستخلص قوانين عامة ضرورية»[2]، وضروريتها لم تأت من إمكانية إقامة البرهان الأرسطي عليها، وإنما هي كذلك لأنَّ المجتمع أقرَّ بها وتسالم عليها.

كما إنَّ هذه الأخلاق الاجتماعية هي الأقدر على «تحصيل الإجماع

---

(1) السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص145.

(2) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص40.

وضمِّ العقول والإرادات تحت لواء واحد؛ لأنها تقوم على مناهج عقلية وأسس موضوعية»[1]. وهذا يؤكد وجه التقارب بين هذين التيارين، إذ افترض أتباع المدرسة الفلسفية رأي عقلاء المجتمع لتحصيل هذه الأحكام.

وقد اتضح بعد هذا العرض المقتضب لبعض الاتجاهات الغربية وجه المقاربة بينها وبين اتجاه أرسطو والحكماء في الاعتماد على التجربة، والملاحظة، والمجتمع في تفسير الإلزام الأخلاقي.

(1) المصدر نفسه، ص47.

الفصل الثاني

العقل العملي في البحث الأصولي المعاصر



توطئة

في الفصل السابق كانت لنا وقفة مع الجذور الأساس لاتجاهات العقل العملي، وقد وقفنا بعناية ودقة عند هذه الاتجاهات، اتجاه الحكماء الذين نَحَوا منحى الاعتبار والمواضعة في تفسير أحكام العقل العملي، واتجاه مدرسة العقل الكلامية التي آمنت بواقعية هذه الأحكام.

تابع علماء الأصول هذين الاتجاهين ولم يكن لهم دور في عرض اتجاهات جديدة في هذا الإطار، بل كل ما جاءوا به هو من تصنيع الأبحاث الفلسفية وعلم الكلام الإسلامي، نعم يمكن أن يقال بوجود إسهامات من بعض المتأخرين في تطوير البحث الأخلاقي والحكمة العملية، وإسعافه بنوع من التحليل والإثارات وهذا ما سنشير إليه في القادم من البحث.

وقبل الدخول في تفاصيل الاتجاهات نشير إلى ما أكدناه في الأبحاث المتقدمة، وهو أهمية الدور الذي يلعبه العقل العملي في الدراسات الأصولية، إذ إنّه يعتبر من الروافد المهمة التي تزود الفقيه بسلاح نظري يمكنه من خلاله تجاوز الصعوبات المعرفية التي تواجهه في

العملية الاجتهادية الطويلة، ويمكنه من خلاله التأسيس لكثير من الأبحاث في هذا العلم.

ولا شك في أنَّ أبحاث العقل العملي تعتبر من الأبحاث الحيوية في المعرفة الدينية؛ وذلك لما تمنحه هذه الأبحاث من ثمرات كبيرة وكثيرة على أصعدة متعددة، هذا الذي يجعلنا ـ انطلاقاً من أهمية الدور ـ النظر إليها بترقب وحذر، لاختلاف النتائج المترقبة منها تبعاً للمسالك و الاتجاهات التي تُطرح فيها. فمن يلقي نظرةً عابرة ـ ولا نقول متفحصّة ـ إلى كثير من الأبحاث الأصولية والفقهية لدينا، يلاحظ الاستخدامات المتنوعة والمتعددة لهذا العقل، وهذا الأمر يؤكد الأهمية التي يتمتع بها هذا الدليل، ويؤكد الدور المهم الذي يلعبه هذا العقل في إثبات النتائج.

عندما نلاحظ بدايات بحث الاجتهاد والتقليد، هذا البحث الذي يعدُّ من الأبحاث المفصلية في فقهنا المعاصر، نلاحظ أنَّ أوّل مسألة فيه تعتمد في استدلالها على العقل، وتوجب على كل مكلف أن يكون في أحكامه إما مجتهداً وإما مقلداً وإما محتاطاً. وعندما يأتي الفقهاء ليفسروا الحاكم بهذا الوجوب، نراهم يصرحون دون أي تردّد وشك بأنَّ الذي يحكم في هذا المقام هو العقل. وليست هذه هي المسألة الوحيدة في الفقه، بل توجد العشرات من المسائل التي يستخدم الفقهاء العقل العملي لإثباتها وتقنينها أو نفيها في بعض الأحيان، وما ذلك إلا إشارة إلى الدور الكبير الذي يتمتع به العقل العملي ومدركاته.

لقد واجه العقل الكثير من الاتهامات، وأشهرت عليه الكثير من الدعاوى والمرافعات، وقيل في حقّه ذمٌّ كثيرٌ لا يمكن أن يقال، لكنه مع

هذا كله بقي المرجعية العليا التي يؤول إليها الاختلاف، ويحتكم فيها عند النزاع، وهذا ما يؤكد دوره كلاعب مهم في المعرفة بكلّ قطاعاتها. فالنصوصيون عندما هجموا على العقل، وقرروا عدم صلاحيته للبتِّ في الأمور الشرعية التي نزلت على قلب الخاتم، لم يكن قولهم هذا خالياً من استخدام العقل؛ فإنَّ فهم النص والوقوف على حقيقته أمرٌ يتطلب إعمال نظر ودقة وملاحظة.

وعلى كل حال فالمعركة بين النص والعقل معركة يتصور المتصارعون فيها اختلاف الجنود والمنطلقات، لكن ذلك محض اصطناع وخيال، فالنص لا يمكن أن يتعارض مع فهمه، ولله درّ من وسم تلك المعركة بأنها ليست معركة بين الاثنين، بل هي «معركة الاجتهادات المختلفة، وهي صراع العقول، الذي تفرضه سنة الحياة وطبيعة الإنسان، وإلا فهل من المعقول أن يصطدم النص مع فهمه؟! إنما هي الأفهام تصطدم وتتقاتل متترسة بالنص، هذا الرسول المسالم، الذي طالما جروه إلى ساحة المعركة بلا استئذان؛ وإلا فهل من الممكن أن تصطدم شريعة رب الحكمة وسيد العقلاء مع معطيات الحكمة ومفاهيم العقل القراح؟ إنها معركة الإنسانية العاقلة في مسيرتها نحو الصواب، هذه المسيرة الطويلة التي لا يعرف أحد من أبنائها شاطئ مرساها وساعة منتهاها»[1].

بعد أن اتضح لدينا دور العقل العملي يتوجّب علينا الدخول في ميادين البحث الأصولي للتنقيب عن الرؤى والمتابعات المطروحة في حقيقة هذا العقل وأحكامه، وكيف شكَّل هذا العقل منطلقاً مهماً لكثير من المقولات الأصولية، وما هي النتائج التي ترتبت على ذلك.

---

(1) عمّار أبو رغيف، **الأسس العقلية**، ج1، ص108.

في البدء وقبل كل شيء: لقد وجد اتجاهان أساسان في حقيقة هذا العقل[1]، ولم يخرج الإطار العام الأصولي عن هذين الاتجاهين، بل بقي حليفاً لهما، وإن كان أحد هذين الاتجاهين أكثر انتشاراً وأوفق انسجاماً مع الرؤى والأقوال التي يطرحها علماء الأصول.

أما الاتجاه الأول الذي شكّلت البحوث الكلامية رافداً له، فهو اتجاه مدرسة العقل الذي أقرَّ بواقعية أحكام العقل العملي وأنها ثابتة متقررة في عالم آخر، ويمكن أن نعدّ هذا الاتجاه الرئيس في البحوث الأصولية المعاصرة، وقد عرضنا لجذره الكلامي مفصلاً في الفصل المتقدّم.

أما الاتجاه الآخر فهو اتجاه مدرسة الاعتبار والمواضعة، والذي وجدنا جذره التأسيسي في البحوث الفلسفية، وتابعنا نصوص الحكماء التي جاءت لتؤكد هذا الاتجاه، رغم عدم وضوح الرؤية الكاملة في كلمات سقراط وأفلاطون، إلا أننا وجدنا أنَّ أرسطو كان له دور كبير في إرساء هذا الاتجاه، وقد تابعنا نصوصه وما رافقها من تأييدات من قبل كبار الباحثين، كما لا ننسى أن نؤكد دور ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي الفيلسوف في تطوير هذا الاتجاه.

ما قدمناه كان عرضاً مجملاً للاتجاهات الأصولية في حقيقة مدركات هذا العقل، وسنقف مفصلاً على نصوص الأعلام في عرض هذه الاتجاهات، ونردف ذلك ببعض التطبيقات الأساس للعقل العملي في علم الأصول.

---

(1) تقدّم الحديث عن هذين الاتجاهين في الفصل الأول.

مدرسة الاعتبار والمواضعة

شكّلت مدرسة الحكماء القائلة باعتبارية أحكام الحسن والقبح جذراً تأسيسياً لاتجاهات الشيخ محمد حسين الأصفهاني الأصولية، فقد أعادت أبحاث هذا المحقق الحياة والحيوية إلى هذا الاتجاه بعد أن انحسر جرّاء صعود الاتجاه الكلامي القائل بواقعيتهما، إذ تابع الأصوليون الاتجاه الكلامي وقاموا بتطويره والتأسيس على غراره، ولم يُكتب للاتجاه الفلسفي الذيوع في دائرة الأبحاث الأصولية حتى جاء هذا المحقق فركَّز عليه ونشره في أبحاثه، وتابعه على ذلك تلميذاه الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد حسين الطباطبائي.

لا اعتقد أنّا بحاجة إلى عرض هذا الاتجاه مرة أخرى بعد التفصيل الذي أشرنا إليه في الفصل الأول، عندما تتبعّنا نصوص الحكماء في ذلك والتي صرَّحت بكون أحكام العقل العملي عائدة إلى العقلاء الذين يقررون هذه الأحكام حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع. ولكن بقي علينا الإشارة إلى كلمات أتباعهم الأصوليين في أبحاثهم الأصولية.

لقد آمن الشيخ الأصفهاني بهذا الاتجاه وقرّر بشكل لا لبس فيه: أنَّ

هذه الأحكام عائدة إلى التأديب، وإلى الجماعة الإنسانية لتقرر ما يكون منسجماً مع الأهداف، ونصوص الأصفهاني في هذا المجال واضحة وصريحة وسوف نرفدك ببعض منها.

ثمة مجموعة من الملاحظات طرحها جملة من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر على هذه المدرسة، وقد امتازت بحوث الأخير بطابع التحليل، الأمر الذي يدعونا إلى استخدام بحوثه ـ أعني الصدر ـ كعمود فقري نستلهم من خلاله الفهم الدقيق والمتابعة الشاملة.

ولكي نتوخّى الدقة في نقل الآراء كما وعدنا في بدايات البحث، علينا نقل نصوص الشيخ محمد حسين الأصفهاني أولاً، ونردف ذلك بما ذكره تلميذه الشيخ محمد رضا المظفر ثانياً، وننتهي ثالثاً وأخيراً بالفيلسوف الشهير السيد محمد حسين الطباطبائي الذي أوصل الاتجاه المذكور إلى نظرية عامة في الاعتبار دخلت في جملة من العلوم.

(1)

الشيخ محمد حسين الأصفهاني

في كتابه (نهاية الدراية في شرح الكفاية) عرض الأصفهاني رأيه بوضوح وقرّر أنَّ حكم العقل العملي «من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها»[1]. وعلى هذا تكون مثل هذه

---

(1) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص29.

القضايا من الأحكام العقلائية «المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان»[1].

وقد دلّل على فهمه هذا: بأنَّ هذا الحكم لا يمكن أن يكون من القضايا الأولية؛ لانحصار الأوليات بالقضايا الستّ المعروفة، والمشهورات ليست منها[2].

قال في كتاب الأصول على النهج الحديث:

«المفروض في كلمات القوم ـ من الحكماء، والمتكلّمين، والأصوليين ـ أنَّ استحقاق المدح والذّم بحكم العقل العملي. والمراد بحكم العقلاء بناؤهم العملي على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر، كما ذكروه في باب الصناعات الخمس من علم الميزان، وهو داخل في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، فإنَّ أول موجبات انحفاظ النظام والمنع عن اختلاله وفساد النوع هو البناء العملي على المدح والذمّ»[3].

هكذا فسر الشيخ الأصفهاني حكم العقلاء بكونه من القضايا المشهورة، ناسباً هذا التفسير إلى الحكماء، والمتكلمين، والأصوليين، وقد اتضح موقف المتكلمين من هذا التفسير في الفصل المتقدّم، إذ لم يقبلوا كون أحكام العقل العملي من القضايا المشهورة، وتابعهم قطاع كبير من الأصوليين.

---

(1) المصدر نفسه، ص 18.

(2) هذا الحصر ليس بعقلي.

(3) محمد حسين الأصفهاني، الأصول على النهج الحديث، ص71.

فقضايا العقل العملي عند الحكماء والشيخ الأصفهاني «ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وإنها في قبالها»(1). ومن الواضح أنَّ «المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة في تلك المواد في الضّروريّات الست مطابقتها لنفس الأمر. والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها»(2).

بعد ما أخرج الأصفهاني أحكام العقل العملي من دائرة البحث البرهاني تبعاً لأسلافه من الحكماء، عاد ليوضح مطلباً آخر يحرر من خلاله معنى الذاتي في العبارة القائلة: (الحسن والقبح ذاتيان للعدل والظلم)، فما هو معنى الذاتي هنا وما هو المقصود منه؟

استبعد الأصفهاني أن يكون الذاتي المقصود هنا هو ذاتي باب الإيساغوجي أو الكليات؛ بداهة أنَّ استحقاق المدح والذم ليسا جنساً ولا فصلاً لمفهوم العدل والظلم. كما استبعد أيضاً أن يكون المقصود من الذاتي ذاتي باب البرهان؛ لأنَّ الأخير ما يكفي فيه وضع الذات لانتزاعه، كما في الإمكان بالنسبة إلى الإنسان، إذ إنّ وضع الإنسان بحدّ ذاته كافٍ لانتزاع مفهوم الإمكان منه، واستحقاق الثواب والعقاب ليسا من هذا القبيل أيضاً، لعدم إمكان انتزاع ذلك من الذات لوحدها.

إذاً، ما هو المقصود من الذاتي هنا؟ أشار الأصفهاني إلى ذلك بقوله:

---

(1) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص333.
(2) المصدر نفسه، ص334.

«بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى أنَّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر»[1].

سنشير في الأبحاث اللاحقة إلى علاقة مفهوم الحسن والقبح بمفهوم استحقاق الثواب والعقاب، لنلاحظ هذين المفهومين، وهل يمكن أن يكون تعريف أحدهما بالآخر تعريفاً منطقياً منسجماً أم لا؟

بقي شيء يجب الإشارة إليه وهو أنَّ الاتجاه الفلسفي حول العقل العملي حاول البحث عن مدركات مشتركة بين المجتمعات يمكن لها أن تكون مرجعيات صالحة تشكّل انطلاقة القضايا الأخلاقية الكثيرة، وقد رست أقوال هؤلاء على مقولتي العدل حسن والظلم قبيح، لكي تكون هاتان المقولتان ركائز أدركهما العقل العملي بشكل رئيس، سنأتي لدرس هذا البحث في الصفحات اللاحقة لنعرف مدى سلامة مثل هذه القواعد لكي تكون مرجعية صالحة يحتكم إليها عند الاختلاف، وفي الوقت نفسه إمكانية أن تكون مثل هذه الأصول مدركات رئيسة للعقل العملي.

وقفة الأصفهاني مع تأويل كلمات الحكماء

سبق وأن تحدثنا عن التأويلية التي يحلو لبعضٍ ممارستها على كلام الحكماء، وقد جاء الشيخ الأصفهاني مناقشاً لهم، وانطلاقاً من هذه المناقشات نذكّر بما ذكرناه سابقاً حول هذه المسألة فنقول:

لقد برز في العصور المتأخرة اتجاه يذهب إلى أنَّ الحكماء لا

(1) المصدر نفسه، ص31.

يقولون باعتبارية قضايا العقل العملي، وإن وجد تصريح لهم بمشهورية هذه القضايا فهو من باب إمكانية اندارج القضية في بابين.

لعلّ أوّل من طرح هذه التأويلية هو المحقق اللاهيجي في كتابه المكتوب باللغة الفارسية (سرمايه ايمان) وتابعه على ذلك الحكيم السبزواري في «شرح الأسماء الحسنى» وعدد من المعاصرين.

حاول اللاهيجي أن يوجه النصوص المتضافرة والتي ذكرنا كثيراً منها في الفصل الأول ببيان:

أنَّ هذا التصريح قد جاء منهم لإمكانية إدراج القضية الواحدة في بابين، ولا منافاة بين بداهتها والقول بمشهوريتها على الإطلاق، إذ إنّها تدخل في البرهان من جهة، وتدخل في الجدل من جهة أخرى، وكما إن الإعانة بالحس لا تضر ببداهة الأمر المحسوس، فكذا الاستعانة بالعقل العملي لا تضر ببداهة هذه القضايا[1].

أما الحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنى فقد حذا حذو هذه الفكرة من دون تغيير أو تبديل، الأمر الذي أوقف الشيخ الأصفهاني مستغرباً لما جاء عن هذا الحكيم في هذا المكان قائلاً:

«فمن الغريب ما عن المحقّق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريّات و أنها بديهيّة وأنّ الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، وأنَّ جعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّة الّتي هي مادّة الجدل لا ينافى ذلك؛ لأنَّ الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامّتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، وهذا غير

---

(1) انظر: عبد الرزاق لاهيجي، سرمايهايمان در اصول اعتقادات، ص 61.

منافٍ لبداهتها، إذ القضيّة الواحدة يمكن دخولها في اليقينيات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي.. هذا وقد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهيجي[1] في بعض رسائله الفارسية»[2].

ورغم التصريحات المتقدمة التي تم نقلها عن الحكماء، وأنَّ الأمر ليس للتمثيل فقط، وإنما لنكتة أعمق من ذلك بكثير، أعطينا في الفصل السابق نبذةً عنها، وطرحنا تصوراً مبلوراً لها، وذكرنا السبب الذي يكمن وراء عدم إمكانية تطبيق الضوابط الأرسطية البرهانية على مثل هذه القضايا، وأكدنا بأنَّ السبب الأساس الذي حدا بالحكماء لمثل هذا التفريق إنما هو إخلال هذه القضايا بأحد أهم شروط الدائرة الأرسطية البرهانية، وهو عدم القابلية للتخصيص، إذ إنّ محمول هذه الأحكام لن يكون وفياً لموضوعه على الدوام، بل سرعان ما يزول بمجرد التزاحم مع الملاكات الأخرى، وهذا الأمر الذي لا يمكن الالتزام به في الرباط الأرسطي في باب البرهان...

رغم هذا الوضوح كلّه، فقد ناقش الأصفهاني التوجيه الذي أقامه هؤلاء الأعلام لنصوص الأكابر الواضحة والصريحة بالقول: إنه حتى لو

---

(1) وسم الشيخ مهدي الحائري اليزدي المحقق الأصفهاني بالغفلة والخطأ الكبيرين، لأنه نسب القول بعقلائية أحكام العقل العملي إلى الحكماء، قائلا إنَّ الأصفهاني غير ملتفت إلى إمكانية إدراج القضية الواحدة في مسيرين، وهذا ما يصرح به الحكماء؟! والغريب أنَّ الحائري يستشهد بنصّ الكلام الذي نقله المحقق الأصفهاني عن كتاب (سرمايه ايمان) لعبد الرزاق اللاهيجي. لاحظ في هذا الصدد: مهدي الحائري اليزدي، **كاوشهاي عقل عملي**، ص259.

(2) محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ج3، ص337.

سلمنا بهذه الفكرة التي تقول إن القضية الواحدة يمكن أن تدرج في مكانين، إلا إنَّ هذا الأمر لن يكون في ما نحن فيه، «بل مثاله كالأوليات التي يحكم بها العقل النظري ويعترف بها الجميع، فمن حيث الأوّلية يقينيّة برهانية، ومن حيث عموم الاعتراف بها مشهورة بالمعنى الأعم.

وأما تنظير إعانة حكم العقل العملي لحكم العقل النظري بإعانة الحس له، فالجواب عنه: إن أريد بالعقل العملي نفس القوة المدركة فليس شأنها إلا الإدراك، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل... وإن أريد بالعقل العملي نفس المعقولات أي الآراء المحمودة والمقدمات المقبولة، فإطلاق العقل عليها في كتب الكلام شايع»[1].

فالفرق بين المشهور الذي توافق عليه العقلاء وبين البرهاني النابع من العقل هو الصدق الجازم المشروط بالمطابقة مع الواقع والأمر نفسه في الثاني، واشتراط المطابقة للتوافق الحاصل بين العقلاء في الأول.

بعد هذه النصوص والمناقشات اتضحت رؤية الشيخ الأصفهاني حول أحكام العقل العملي، ورأينا كيف تابع الأصفهاني الحكماء في وسم هذه الأحكام بالاعتبار، وأنَّ العقلاء يقرّرون ذلك. وتوجد نصوص للأصفهاني تؤكد بصراحة أنَّ العقل لا شأن له إلا الإدراك، وأنَّ العقل والعقلاء لا يقررون وجوبات في مثل أحكام الحسن والقبح، وقد شكّلت هذه النصوص مرتكزاً لدى السيد الخوئي لرد مثل هذا الاتجاه.

(2)

الشيخ محمد رضا المظفر

لم يجد الشيخ المظفر بدّاً من متابعة حدود ما طرحه أستاذه

---

(1) المصدر نفسه، ص 338.

الأصفهاني في مجال أحكام العقل العملي، فالتزم بكلّ ما طرحه وواصل التأسيس على ذلك، وفصّله بشكل لا يدع مجالاً للشك، ونسب القول هذا إلى العدلية جميعاً، الأمر الذي لا يقرّه تاريخ البحث العلمي ولا النصوص الكثيرة لمجمل الباحثين والتي تقدّم الحديث عنها مفصّلاً.

أكّد الشيخ المظفر على أنَّ هذه القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء عليها، ولا تحمل أيَّ واقع سوى الشهرة[1]، ومن ثمَّ فمعنى حسن العدل أو قبح الظلم: أنَّ فاعل العدل ممدوح من قبل العقلاء، وفاعل الظلم مذموم من قبل العقلاء.

ويكفي الشيخ المظفر شاهداً على ما يقول ـ حسب كلامه ـ «ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم الشهرة؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة... مثل حكمنا بأنَّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدَم عليه...»[2].

ونسب القول باعتبارية أحكام العقل العملي إلى العدلية قائلاً: «ومن هنا، يتضح لكم جيداً أنَّ العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون أنَّ الحسن والقبح هي الآراء المحمودة والقضايا المشهورة، المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء»[3].

---

(1) نشير إلى أنّ السيد كاظم الحائري في كتابه (تزكية النفس) ذهب إلى عدم عثوره على تصريح في نصوص المحقق الأصفهاني يقرّر بأنَّ مثل هذه الأحكام لا واقع لها وراء الشهرة!، وقد نقلنا في الصفحات السابقة تصريحاً للمحقق الأصفهاني في هذا الموضوع، يمكنك ملاحظته في: محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج3، ص334؛ وللرجوع إلى كتاب الحائري انظر: كاظم الحائري، تزكية النفس، ص14.

(2) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص217.

(3) المصدر نفسه.

نلاحظ أنَّ المظفر أضاف قيداً آخر للعقلاء وهو (بما هم عقلاء) ليجعله مسوغاً في ما بعد لإثبات قاعدة الملازمة؛ كما قد أشار بعد ذلك إلى نصوص ابن سينا والحكيم الطوسي اللذين ذكرنا نصوصهما في الفصل الأول من هذا البحث، ولقد أسهب في هذا البحث وأشبعه من أجل كشف الموضوع كشفاً تاماً كما يقول.

بعد أن تعرضنا إلى كلمات الشيخ الأصفهاني والشيخ المظفر، يحسن بنا ـ قبل الدخول في ما أفادته كلمات العلامة الطباطبائي التي واكبت هذا الاتجاه ـ الإشارة إلى الموقف الذي تتبناه المدرسة العقلية تجاه القائلين بالاعتبار والمواضعة، وما هي الملاحظات التي سجّلتها هذه المدرسة. نواكب هذه الملاحظات مع الإشارة في إلى الشواهد التي يمكن أن تطرح من قبل هذه المدرسة لتتميم ادّعاء القائل بالاعتبار ثمَّ الإيراد عليها.

نرجّح البدء بما طرحه السيد الخوئي لنرى إشكالاته التي سجّلها على هذه المدرسة، ثمَّ نتابع السيد محمد باقر الصدر الذي فتح آفاق هذه المدرسة بالنقد والتحليل، ونتوقف أخيراً عند كلمات السيد الروحاني والشيخ إسحاق الفياض.

ملاحظات السيد الخوئي

لم تغفل أبحاث السيد الخوئي ـ وهي تشير إلى اتجاه الحكماء في تفسير أحكام العقل العملي ـ من تسجيل ملاحظاتها تجاهه، فقد تعرضت أبحاثه في بدايات بحث القطع إلى الاحتمالات التي ذكرت في تفسير أساس حجية القطع[1]، فذكرت ما عرضه مسلك الاعتبار والمواضعة كأساس لهذه الحجية قائلة:

(1) سنأتي على هذا البحث لاحقاً.

«قد يقال بالوجه الأول، بدعوى أنَّ حجية القطع ثابتة له ببناء العقلاء، حيث إنّهم بنوا على لزوم متابعة القطع حفظاً للنظام، فإنّ في متابعة القطع والعمل على طبقه انحفاظ النظام، كما إنَّ مخالفته اختلال ذلك، فمتابعة القطع من جهة انحفاظ النظام فيها عدل، وهو حسن بحكم العقلاء وبنائهم»(1).

وبعدما أقرَّ السيد الخوئي وجود قضايا ثابتة ببناء العقلاء، ذهب إلى عدم كون قضية حجية القطع من هذا القبيل، ولاحظ على هذا الأساس:

أولاً: «أنَّ حجية القطع.. ثابتة ولو لم يكن في العالم إلا إنسان واحد، بحيث لو ترك متابعة القطع لم يلزم اختلال النظام أبداً»(2).

وثانياً: أنَّ الاختلال المتصور جرّاء ترك متابعة القطع في الأحكام الشرعية إنما هو في «المعاملات والسياسات، وأما العبادات الصرفة فلا يلزم من ترك متابعة القطع فيها اختلال أصلاً، بداهة أنَّ ترك متابعة القطع في باب الصلاة والصوم مثلاً لا يترتب عليه اختلال نظام أبداً كما هو واضح»(3).

لكن أبحاث السيد محمد باقر الصدر سجّلت على هذه الملاحظة ملاحظات عدّة:

الأولى: أنَّ هذا البرهان إذا أُريد له الوقوف أمام البرهان المتقدّم فلا بد من أن تعدل صياغته بربطه بالوجدان، وذلك بأن نقول إنَّ وجداننا يقرُّ

(1) أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج1، ص44.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

بأنَّ وراء هذه المواقف العقلائية «شيء ثابت فوقنا وقضايا واقعية نشعر بها ويدركها العقل العملي عن طريق مجرد الإدراك»[1]، وبهذا التعديل نحافظ على استقامة هذا الوجه.

الثانية: إذا أردنا زلزلة البرهان المتقدّم، فذلك يتأتى لنا من خلال الإشكال التالي:

من يضمن أنَّ هذا الإحساس الوجداني الذي لدينا ليس من تأثير بناء العقلاء، فعندما تقولون إنَّ العاقل الأول مثلاً كان يعمل وفقاً للقطع، إذ لم يكن هناك نظام حتى يحفظ، فهذا يدل على عدم كون أساس هذه القضية ما ذكرتم من بناء العقلاء؟

فنقول لكم: ما هو الضمان في عدم كون مثل هذا الإحساس من تأثير بناء العقلاء؟ فهذا الكلام مصادرة على المطلوب، إذ إنّ هذا الاحتمال لا يتأتى إلا عن طريق العقلاء، نعم كلامكم المزبور يصلح كمنبه وجدانيّ فقط.

قال في بحوث في علم الأصول: «فإن أريد إقامة البرهان على الخلاف فمن أين يعرف حال العاقل الأول، وأنه كان يدرك الحسن والقبح أو لا ؟ فلعل إحساسنا بهذا الوجدان من تأثير بناء العقلاء»[2].

لقد طرحت بحوث الشيخ إسحاق الفياض إشكالاً على ما قدَّمه السيد الصدر من نقض، ومفاد هذا النقض: أنَّ الحسن والقبح هما أمور

---

(1) حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، ج8، ص98.

(2) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، ج4، ص45 ـ 46.

فطرية لا يمكن أن تتأثر بشيء وتتبدل في يوم من الأيام. ولا يخفى عليك ما في هذا الإشكال من خلط واضح بين أحكام التكوين وأحكام السلوك، وعلى هذا نعتقد أنَّ الوقوف على رؤية الشيخ الفياض بحاجة إلى فقرة مستقلة سنتابعها بعد عرض ملاحظات السيد الصدر، لنشاهد كلماته ـ الصدر ـ في ما بعد لنراها كيف تدفع اتجاه الحكماء، إذا كان هذا الإحساس الوجداني غير كافٍ لمثل هذا الأمر.

ملاحظات السيد محمد باقر الصدر

ثمة قراءتان طرحتهما أبحاث السيد الصدر لمسلك الاعتبار والمواضعة، سنعمد إلى عرض هاتين القراءتين محاولين توخّي الفهم الدقيق وشرح ما يكتنفهما من غموض، ونبدأ بالقراءة الأولى التي وصفها السيد الصدر بالمترائية من كلمات أستاذه الخوئي.

القراءة الأولى

«ما يتراءى من كلمات السيد الأستاذ في شرح هذا المسلك وهو يرجع دعوى أنَّ الحسن والقبح قضية إنشائية من قبل العقلاء لا خبرية»[1].

---

(1) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص45. يحسن بنا أن نشير إجمالاً إلى موضوع حيوي جداً، جذب اهتمام الكثير في دائرة الأبحاث الفلسفية الغربية، ووجدنا له إشارات في أبحاث السيد الخوئي الأصولية. البحث يتعلق بإنشائية أو إخبارية أحكام العقل العملي، فهل أحكام هذا العقل هي من سنخ الإنشائيات أم هي من الإخباريات؟ ومع الإيمان بكون هذه الأحكام من سنخ الإنشاء، فلن يوجد واقع تتكفل هذه القضايا بالكشف والإفصاح عنه، وبالتالي لا يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب، نعم نصوص المحقق الأصفهاني المتقدمة أكّدت وجود واقع لهذه القضايا، لكن واقعها هو تطابق آراء العقلاء عليها. أما لو آمنا بكونها إخبارية، فسوف تكشف هذه الأحكام عن واقع ما، وهنا بحثٌ في حقيقة هذا الواقع الذي تكشف عنه هذه الأحكام، =

ولعلّ هذا الفهم تراءى للسيد الصدر من خلال بناء السيد الخوئي إشكالاته المتقدمة على هذا الفهم والذي كان نقطة ارتكازه هي أنَّ هذه الأحكام «مجعولة من ناحية العقلاء، والشارع أمضاهم على ذلك لتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين»[1].

وقد سجّلت أبحاثه على هذه القراءة إشكالاً مفاده: أنَّ هذا الفهم يخالف قول الحكماء بأنَّ مثل هذه المشهورات مقرونة بالتصديق الجازم، إذ إنَّ التصديق الجازم لا يمكن أن ينسجم مع إنشائية مثل هذه الأحكام، بل لا بد من فرض القضية خبرية تصديقية. فهذه القراءة التي طرحتها أبحاث الخوئي لا تساعد النصوص على قبولها.

وقد عرفت أنَّ نصوص الأصفهاني المتقدمة عندما فرّقت بين الضروريات والمشهورات، جعلت القضايا المشهورة حاملة للصدق والكذب أيضاً، فهي قضايا يمكن أن توصف بالإخبارية، أو غير متمحضة في الشهرة على أقل التقادير[2].

وللسيد أبو رغيف ملاحظة أساس أمام هذا اللون من الإشكال الذي طرحه الصدر، إذ ذكرت أبحاثه أنَّ التصديق بمثل هذه الأحكام لا يعادل الإيمان بإخباريتها ومن ثمَّ يصح وصفها بالصدق أو الكذب؛ «لأنَّ التصديق لا يتعلق بذات الاعتبار، إنما ينصبّ الخطاب الاعتباري للمصدِّق والمؤمن بهذا الخطاب»[3]، فالأحكام العملية من وجهة نظر

= على الاختلاف الحاصل في تفسير هذه المدركات، فهل هو نفس الأمر؟ أم لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود؟ أم تطابق العقلاء؟ وسنتناول هذا البحث بشيء من الإيجاز في الأبحاث اللاحقة.

(1) أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، ص44.

(2) انظر: محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج3، ص 339.

(3) عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص156.

الحكماء، إنما يقع التصديق بها «كأحكام والتزامات قائمة في حياة الجماعة... كما يقع التصديق بكل الأحكام الاعتبارية التي يلتزم بها أبناء العقد الاجتماعي، أو المؤمنون بالديانات والشرائع السماوية، فأنا أصدق بأنني ملزم بأداء الصلاة والصيام في شهر رمضان، فهل يحوّل هذا التصديق وجوب صيام شهر رمضان وقول المشرع (يجب عليك صوم شهر رمضان) إلى قضية إخبارية؟»[1].

نعود إلى كلمات السيد الصدر فقد حاولت أبحاثه بعد ذلك أن تبدي صورة برهانية لمثل هذه القراءة، فذكر شاهدين لها:

الشاهد الثبوتي: يعود هذا الشاهد إلى ما أُقيم في الفلسفة من عدم إمكانية تصور واقع خارجي للمعقولات الفلسفية الثانية، إذ قد أقيم البرهان على أنَّ المعقول الثاني الفلسفي لو فرضنا له محلاً يتقوم به للزم أن يكون لهذا المحل وجود أيضاً، فلو كان الحسن والقبح صفتين خارجيتين لكانت هذه الخارجية فرع خارجية موصوفها، في حين إنَّ معروضهما متحقق قبل تحققهما خارجاً، أي قبل تحقق موصوفهما خارجاً، من هنا فلا واقع لهذه القضايا سوى التشريعات العقلائية.

وقد طرحت بحوث السيد الصدر في مقام الإجابة عن هذا الشاهد مصادرة مفادها: أنَّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فليس الكشف والتصديق موقوفاً على عالم الوجود، بل إنَّ الكشف والتصديق العقلي أعمُّ من ذلك[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) أشار السيد الخوئي إلى هذه الفكرة بما يقرب من نصّ هذه العبارة في مجلس درسه إذ قال: «والأمور الخارجية والأمور الحقيقية أوسع من الأمور الموجودة» انظر: الدورة الأصولية المسجلة صوتياً للسيد الخوئي، الدرس رقم514.

الشاهد الإثباتي: تربط هذه الدعوى باب الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، وذلك أننا لا ندرك شيئاً واقعياً وراء المصالح والمفاسد في الأفعال، والشيء الوحيد الذي نلاحظه هو حكم العقلاء فقط، المتمثل بالمدح والذم على أساس إدراك المصالح والمفاسد.

وقد أجاب السيد الصدر عن هذه الدعوى ببيان: أنّ باب المصلحة والمفسدة هو غير باب الحسن والقبح، وذكر منبهات وجدانية عدّة على هذا الأمر، منها قبح التجري رغم عدم وجود المفسدة في الفعل نفسه.

القراءة الثانية

إنَّ هذه القضايا تتعلق بها تصديقات جازمة، لكن منشأ هذا التصديق ليس عبارة عن كون هذه القضايا برهانية بمعنى الأوليات الست، وإنما التصديق بمثل هذه القضايا آتٍ من التأديب والممارسة والتلقين من قبل العقلاء.

وقد أبدت بحوث السيد الصدر بيانين لتشخيص الميزان في أولية القضية:

1 ـ إنَّ أولية أي قضية من القضايا وبديهيتها تعتمد على ضرورية المدرَك، ولا علاقة له بالإدراك، فإذا كانت القضية تتمتع بطابع الضرورة، والدوام، والذاتية، فسوف تسمى مثل هذه القضية بالأولية، وقضايا الحسن والقبح من هذا القبيل.

2 ـ إنَّ أولية القضية تتقرر بلحاظ الإدراك لا المدرَك، فيكون التصديق بالقضية الأولية ناشئاً من حاق القوة العاقلة، والقضايا التي هي موطن حديثنا ليست من هذا القبيل، وإنما يأتي التصديق بها جرّاء

التلقين المستمر والتأديب الاجتماعي، إذ إنّ الاجتماع الإنساني رأى بمثل هذه الأمور حفظاً لنظامه واستمراراً لنوعه.

ومثل هذه القراءة ببياناتها المزبورة صوّبت نحوها أبحاث السيد الصدر ملاحظات عدّة، سنقف عندها لنرى سلامتها من حيث الإيراد، ونبدأ بالملاحظة الأولى:

الملاحظة الأولى: بيَّن الصدر عدم تمامية هذه القراءة؛ لأنَّها تعني زوال التصديق الحاصل لدى الفرد بهذه الأمور بمجرد الالتفات إلى مصدرها الذي هو التلقين الآتي من العقلاء، وهذا ما لا يمكن القبول به، لأنه يخالف الوجدان والتصريحات المكررة منهم القائلة: بأنَّ هذه التصديقات الحاصلة من هذه الأمور إنما تكون مقرونة بالتصديق الجازم، اللهم إلا أن يكون مقصودهم أنها جازمة عند غيرهم.

قال في تقرير بحثه[1] في بيان هذه الملاحظة:

«لو فُرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك، مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم إلا أن يقصدوا أنها جازمة عند غيرهم»[2].

---

(1) لقد بحث السيد الصدر دورتين في الأصول، قرّر الأولى تلميذه السيد كاظم الحائري تحت أسم (مباحث الأصول)، كما قرّر الثانية السيد محمود الهاشمي تحت عنوان (بحوث في علم الأصول)، وقد صدر في الآونة الأخيرة تقريراً بقلم الشيخ حسن عبد الساتر للدورة الثانية أيضاً ـ وبعض أبحاث الدورة الأولى ـ بعنوان (بحوث في علم الأصول) حمل تفاصيل ما طرح في مجلس الدرس بصورة حرفية، كما صدر تقرير مختصر لبعض بحوث الدورة الأولى في جزء واحد تحت عنوان (جواهر الأصول) للشيخ محمد إبراهيم الأنصاري الأراكي. سنعتمد كل هذه المصادر في نقل كلماته وفهم آرائه.

(2) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص47.

ومرتكز هذه الملاحظة هو أنَّ العقل عندما يذعن بأي حكم من الأحكام ناتج من التربية والتلقين، فسيزول هذا الإذعان والتصديق بمجرد الالتفات إلى أُسسه ومرتكزه، وانطلاقاً من هذا المرتكز جاءت ملاحظة الصدر المتقدمة.

لكن هذا اللون من التحليل لا يمكن أن يمارسه كل أحد؛ بل هو شأن العقول المحظوظة، وهذه العقول ـ كعقول الحكماء مثلاً ـ أقرَّت بعدم إدراك شيء وراء اتفاق الجماعة الإنسانية، بل إنَّ هذه القضايا هي اعتبارية يعتبرها العقلاء حفظاً لنظامهم وإبقاءً لنوعهم. مضافاً إلى ذلك فنحن نسأل عن معنى زوال التصديق الوارد في نصوص الصدر؟

يبدو أنَّ هذا السؤال يجعلنا أمام خيارين:

الأوّل: إنَّ الالتفات سوف يزيل التصديق بهذه الأحكام بوصفها أحكاماً عقلية.

الثاني: إنَّ زوال التصديق يكون بوصفها قضايا اتفّق عليها العقلاء لأجل كونها لازمة لتسيير الحياة الاجتماعية.

أما الخيار الثاني فهو أصل اتجاه الحكماء الذين قرروا أن ممارستهم للتحليل والتدقيق في نقطة ارتكاز هذه الأحكام أدّت بهم إلى مثل هذا القول، وإنَّ مثل هذه الأحكام مصدرها الجماعة الإنسانية، فهذا الخيار لا صحة له، والخيار الأول لن يكون متأتياً عند من يلتزم بكون مثل هذه الأمور مما توافق عليها العقلاء.

أما التصديق الجازم الذي تحدث السيد الصدر عنه كإشكال فهو لا يعدو الجزم البسيط الذي لا يستتبع جزماً ثانياً باستحالة الانفكاك.

فالحكماء لم يدخلوا هذه الأحكام في دائرة اليقين الذي لا يزول، بل حشروا هذه الأحكام في زمرة المشهورات والتأديبات الصلاحية التي تكون من مبادئ الجدل لا البرهان. فهذا الإشكال الذي طرحته أبحاث السيد الصدر لا يعدو كونه أشبه بالمصادرة على المطلوب[1].

الملاحظة الثانية: ما ذُكر من مقياس للقضية الأولية منطبق على قضايا الحسن والقبح؛ إذ إنّ العدل حسن بالضرورة وليس بالإمكان، وكذا الظلم قبيح بالضرورة وليس بالإمكان، وليس شرطاً في القضية الأولية ـ التي تنبع من حاقّ القوة العاقلة ـ أن يتطابق إدراك الناس عليها، بل إنَّ إدراكهم لها قضية تشكيكية تختلف من شخص إلى آخر شدةً وضعفاً.

في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) فتح البحث حول الميزان الأساس الذي تقاس به أولية القضية من غيرها، وعرض ثلاث مواصفات، يجدر بنا ونحن نتوخى المعالجة السليمة لمثل هذا الموضوع، العودة إلى ما سطَّرته أنامل السيد الصدر هناك لنرى ما هي طبيعة هذا الميزان، وهل يمكن لأحكام العقل العملي أن تكون مشمولة وداخلة فيه أم لا؟

بعد أن طرح الصدر القضايا الحدسية، والمتواترة، والمحسوسة، والتجريبية من دائرة اليقينيات الستّ، جاء إلى القضيتين الأخريين وهما الأوليات والفطريات محاولاً أن يستكشف موقفه من هذه القضايا وفق المنهج الذاتي للمعرفة التي عقد الكتاب ـ الأسس المنطقية للاستقراء ـ لأجل إيضاحه، فبدأ بعرض المقياس الذي يميز القضية الأولية عن

---

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، **الحكمة العملية**، ص197.

القضية الاستقرائية، وقبل عرض هذا المقياس نستوضح معنى القضية الأولية عند الصدر؟

أجاب السيد الصدر عن ذلك بقوله إنَّ القضية الأولية هي التي يدركها العقل «بصورة مستقلة عن الحس والتجربة، وليس للحس وللتجربة دور في تكوين المعرفة بهذه القضايا إلا على أساس أنَّ التصديق بكل قضية يتوقف على تصور موضوعها ومحمولها»[1].

وبعد اتضاح ماهية القضية الأولية نعود إلى المقاييس التي طرحتها نصوص السيد الصدر، لمواصفات هذه القضية، فقد طرحت نصوصه ثلاث مواصفات للقضية الأولية وهي باختصار:

«1 ـ عدم ازدياد الوضوح تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد.

2 ـ عدم استعداد الإنسان لتقبل احتمال أي استثناء للقضية، مهما افترضنا وجود شواهد للاستثناء.

3 ـ الصدق المطلق للقضية الممتد إلى غير العالم الخارجي من العوالم الأخرى المفترضة»[2].

بعد أن عرفنا مواصفات القضية الأولية نأتي لنرى هل أحكام العقل العملي وقضاياه هي من هذا القبيل؟

يبدو أنَّ أحكام العقل العملي تواجه مشكلة أساس مع هذه المواصفات وخصوصاً عند ملاحظة الثاني منهما، فإنَّ أحكام (ينبغي ولا

(1) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص471.

(2) المصدر نفسه، ص 476 ـ 477.

ينبغي) لا نشاهدها متزنة، مع فارقٍ هو أننا نلاحظ الكثير من هذه الأحكام تتنازل عن محمولها لمحمول آخر بمجرد التعرض لظروف معينة وحالات خاصة ترتبط بالوضع العام أو السلوك البشري.

نظرةٌ منّا إلى عالم الملابسات الخارجية تجعلنا نوقن بأنَّ الكثير من قضايا العقل العملي لا تتمتع بالصدق المطلق إذا ما وضعت على محك المزاحمات الأخرى، فالصدق الذي يؤدي إلى الإضرار بالصالح العام أو الذي يؤدي إلى هلاك نفس محترمة لن يكون حسناً، كما إنَّ الكذب الذي يبقي الحياة للنفس المحترمة لن يكون قبيحاً.

الملاحظة الثالثة: هذه الملاحظة هي بمثابة التنزل، فحتى لو فرضنا وجود خلاف حول هذه القضايا إلا أنه لا يعدو كونه خلافاً صغروياً، ولا يوجد خلاف حول أولية وبداهة كبريات ومقتضيات هذه الأحكام، فإنَّ الخلاف والتزاحم إنما يكون بين المقتضيات للحسن والقبح في الواقع الموضوعي، وأما العدل والظلم في نفسهما فلا يشك عاقل في كون الأول حسناً والثاني قبيحاً.

والاتفاق الذي يتحدّث السيد الصدر عنه لم يشاهد بين عقلاء البشرية ـ حسب التتبع والاستقراء ـ سوى على قضيتي حسن العدل وقبح الظلم وهما قضيتان بشرط المحمول كما بيّن الصدر ذلك، وسنقف لاحقاً لتحليل هذه الفكرة بصورة أوضح.

ملاحظات الشيخ إسحاق الفياض

قدمنا في ما سبق الأفق العام لمدرسة الاعتبار والمواضعة في كلمات علماء أصول الفقه، وبدأنا بالشيخ محمد حسين الأصفهاني، ثمَّ عرضنا

آراء الشيخ المظفر، وقد قرأنا آراءهم قراءةً متمعنة، متوخّين الفهم الدقيق من خلال بحوث السيد الصدر والتي قدمت قراءتين لفرضية الحكماء ومسلكهم، ومن بعد ذلك لاحظت عليها مجموعة من الملاحظات كان لنا وقفة مع الكثير منها وأرجأنا بعضها إلى القادم من البحث، وقد أمّلنا القارئ العودة إلى ملاحظات الشيخ إسحاق الفياض على منهج الشيخ الأصفهاني، وأجد الفرصة مناسبة للتعرض إليها هنا، لما تحمله من بحوث يمكن لها أن تساهم في إثراء وتنويع البحث.

لقد عرضنا فيما مضى إشكالاً سجَّله الشيخ الفيّاض على محاولة السيد الصدر التي أراد من خلالها النقض على السيد الخوئي الذي ناقش اتجاه الحكماء، وقد جاءت ملاحظات الفياض متابعةً لأفكار أستاذه الخوئي وانتصاراً له.

فقد استلهم الشيخ الفياض السياق الذي طرحه السيد الصدر في عرضه لمسلك الحكماء، فقدّم قراءتين لمسلكهم كما فعل الصدر، ومن ثمَّ جاءت مناقشاته وفق هذا السياق. فقد آمن بما رأته مدرسة العقل، وقرّر كون الحسن والقبح من الأمور الواقعية الثابتة في لوح الواقع، ويدركهما العقل بالفطرة والوجدان[1].

لكنه ـ أعني الفياض ـ لاحظ على ما تبناه الشيخ الأصفهاني وجملة من الأصوليين على حد تعبيره: بأنَّ مسلكهم باطل وجداناً وبرهاناً.

أما الوجه الوجداني: فلأنَّه يقرُّ بأنَّ العقل مستقل بحسن العدل وقبح الظلم بما هما كذلك، فهما من القضايا الفطرية والوجدانية التي لا تتوقف على وجود عقلاء على وجه الكرة الأرضية.

---

(1) انظر: محمد إسحاق الفياض، المباحث الأصولية، ج4، ص162.

وبعد هذا الاستشهاد الوجداني أيّد قوله هذا بما ذكره أستاذه الخوئي من نقض على اتجاه الحكماء، وقد كان مفاد هذا النقض هو أنَّ الحسن والقبح لو كانا من القضايا المجعولة؛ فسوف يكون العاقل الأول غير مدرك لحسن العدل وقبح الظلم، في حين أنَّ إدراكه لذلك ثابتٌ بالوجدان.

وبعد هذا التأييد استغرب الفياض من الإشكالية التي طرحها السيد الصدر على كلام السيد الخوئي، تلك الإشكالية التي كان مفادها التساؤل عن الدليل الذي قادنا إلى القول إنَّ العاقل الأول كان يؤمن بالحسن والقبح، مع عدم وجود عقلاء هناك، فلعل إيماننا بذلك جاء من تأثير بناء العقلاء!

استغراب الفياض جاء من هذه النقطة وهي: أنَّ إدراكنا للحسن والقبح هو من الأمور الفطرية والوجدانية التي لا يمكن لها التبدل في يوم من الأيام، ولا يمكن أن تتأثر ببناء العقلاء، كيف تكون كذلك والعلاقة التي تحكمها علاقة الذاتية، وأنَّ الصبي الذي لم ينضج عقله بعد يدرك ذلك![1].

قبل أن أنتقل إلى الفقرة الثانية من استدلال الفياض على بطلان مسلك الأصفهاني، لا بأس من التوقّف قليلاً لتفحص الوجه الوجداني الذي ذكره الفياض، لنشاهد مرتكزاته وانطلاقاته، وهل يمكن له أن يشكّل نقطة ارتكاز صحيحة في أحكام العقل العملي؟

لنتساءل ونقول: هل من الممكن أن تكون الفطرة منطلقاً لقضايا السلوك وارتكازاً لأحكام ما ينبغي، أم أنَّ الفطرة لا تصلح لذلك؟ ومن

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

الواضح أن الأحكام التي تقررها الفطرة لا ارتباط لها بالضرورات السلوكية والأخلاقية، وإنما هي سنخ ضرورات وجودية لا تقرر ما ينبغي فعله على الإطلاق، والذي يحكم في مثل هذه الأمور إنما هو العقل العملي إما على أساس الكشف أو على أساس الحكم وفق الاختلاف الحاصل في مدرسة العقل.

وهنا نستغرب من كلام الفياض القائل بأنَّ الصبي الذي لم ينضج عقله يدرك مثل هذه الأمور!! فمع أنَّ مثل هذا الأمر دعوى بلا دليل، إلا أنَّ هذا يدلّل على ما قرّرناه سابقاً من اختلاف أحكام الفطرة عن أحكام العقل؛ وذلك لأنّا لو سلمنا جدلاً بأنَّ الصبي الذي لم يكتمل ولم ينضج عقله يحكم بمثل هذه الأمور، فهذا يعني أنَّ الحكم لم يأت من العقل ـ الذي فرضناه غير ناضج ـ وإنما جاء من موطن آخر وهو الفطرة التي قررها الفياض مرتكزاً لمثل هذه الأحكام، اللهم إلا أن يقال إنَّ العقل غير الناضج وغير المكتمل يحكم ويدرك مثل هذه الأمور![1].

مضافاً إلى ذلك كيف يصرّح الشيخ الفياض بأنَّ الأحكام الفطرية لا يمكن لها أن تتأثر ببناء العقلاء، وأنَّ ما نسب إلى الأشاعرة من إنكار لمدركات العقل العملي لا يمكن التصديق به، لأنَّ الإنسان لا يمكن أن يعارض فطرته، في حين أنَّ تلوث الفطرة الإنسانية مما صرّح به السلف والخلف، وإلا فلو كان الأمر كذلك وأنَّ الفطرة لا يمكن أن تتلوث ببناء العقلاء، فلن يوجد لدينا مشرك وكافر على الإطلاق؛ لأنَّ المفروض أنَّ الإنسان مفطور على التوحيد، مضافاً إلى الأدلة النقلية التي قررت أنَّ

---

(1) هذا تأييد لاختلاف البابين وفق متبنيات الفياض، ولا يعني التسليم بالنتيجة.

للبيئة والآباء تأثيراً مباشراً على الفطرة الإنسانية، نعم الأحكام الفطرية لا تتبدّل لكنها تتلوّث بكلّ تأكيد.

نعود لنتساءل أيضاً: لو سلّمنا أنَّ الفطرة هي القاضية بمثل هذه الأمور فللفطرة أسس عدة تطلب وتدفع الأشياء على أساسها، فما هو الملاك الذي قبَّحت به الفطرة الظلم وحسَّنت به العدل؟ هل هو ملاك دفع الضرر المحتمل؟ أم هو ملاك المصلحة والمفسدة؟ وهل يعني الفياض من الحكم الفطري الحكم الغريزي الذي يسمى بالجبلّي الذي تمتلكه الحيوانات أيضاً؟! ستكون لنا عودة لهذه القواعد في القادم من البحث.

يظهر أنَّ استخدام مفهوم الفطرة المموّه كما عبرت عنه بحوث أستاذنا السيد أبو رغيف سبب الكثير من الإرباكات في مجال التدليل بهذه المفردة، ولذا شاهدنا كيف تناقضت نصوص الفياض في ذلك والتي اعتمدت على مفهوم الفطرة لتقرير أحكام العقل العملي، ورأينا عدم إمكان ذلك.

كما إنَّ قول الفياض إنَّ العقل مستقلّ بقبح الظلم وحسن العدل بما هما ظلم وعدل يفتح المجال للإشكال الذي أثارته بحوث السيد الصدر وهو أنَّ قضية حسن العدل وقبح الظلم هي من القضايا التحليلية، أي أنها بشرط المحمول، فلا بدّ من وجود حقّ في المرتبة السابقة، ثمَّ يكون إعطاؤه عدلاً أو سلبه ظلماً[1].

وأمّا الوجه البرهاني: فقد قرر هذا الوجه بأنَّ حكم العقلاء بحسن

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص159.

العدل وقبح الظلم ناتجٌ من إدراكهم للمصلحة والمفسدة، فيكون الحسن والقبح تابعين للمصلحة والمفسدة، وهذا الأمر لم يجد الفياض برهاناً عليه، بل حاول التدليل على افتراق البابين، وقد أشارت بحوث السيد الصدر إلى ذلك مفصلاً، واختصاراً نشير إلى مناقشة الفياض بنحو الإجمال إذ قال في مناقشة الشيخ الأصفهاني: إن كان مراده تبعية الحسن والقبح للمصلحة والمفسدة فقد بينا انفصال البابين، وأنَّ ارتباطهم خلاف الوجدان. وإن أراد القول إنَّ ذلك جاء من العقلاء لأجل حفظ النظام وتحقيق العدالة الاجتماعية لإبقاء النوع فيرد عليه أنه خلاف الوجدان والضرورة، وذلك لأنَّ حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطرية الأولية.

وأخيراً فإنَّ عدم اتضاح الرؤية المنهجية يؤول في نهاية المطاف إلى أنَّ «إنكار الحسن والقبح العقليين تهديم للنظام العقلائي الذي بناه العقلاء على ضوء مدركات العقل العملي لحفظ معاشاتهم الاعتيادية، والفردية، والمادية، والمعنوية تحقيقاً للعدالة في المجتمع والمحافظة على حقوق الناس، والمنع من التعدي، والإفراط، والتفريط فيها»[1]. وهو أشبه بالعودة إلى منهج الأصفهاني الذي ناقشه الفياض مراراً.

ملاحظات السيد محمد الروحاني

سوف نقف في هذه الفقرة الأخيرة من الملاحظات عند كلمات الراحل السيد محمد الروحاني، وقد كان الأجدر تقديم ملاحظات هذا الرجل لكن ملاحظات المتقدمين جاءت ضمن سياق معين لم تسمح

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص167.

استحقاقات البحث اجتيازه؛ ولذا أجّلنا هذه الفقرة إلى هنا. لنبدأ معه لنرى ما جادت به كلماته في مناقشة مدرسة الاعتبار والمواضعة والشيخ الأصفهاني بالخصوص.

طرح السيد الروحاني أمام مسلك الشيخ الأصفهاني القائل باعتبارية العقل العملي ملاحظات عدة، وجاءت هذه الملاحظات لتؤسس لمعالجة جذرية طرحها السيد الروحاني متابعاً صاحب الكفاية في ذلك، وعلى وفقها فسر معطيات العقل العملي.

سنقف في هذه الفقرة على الملاحظات التي جاءت في بحوث الروحاني كمناقشات لمسلك الاعتبار والمواضعة، وقد أتت في سياق التأسيس لمرتكز حجية القطع، وهل هو عقلي أم عقلائي؟ وقد أشرنا في ما تقدّم إلى أنّنا سوف نقف مفصلاً على أساس حجية القطع في بحث التطبيقات.

في ما يرتبط بقراءته لكلمات الأصفهاني نصَّ على أنّه من غير الممكن أن يكون مراده ـ الأصفهاني ـ من نظر العقلاء هو إدراكهم؛ لأنَّ هذا يعني كون حسن العدل وقبح الظلم من الأمور الواقعية، وهذا ما لا يريده الأصفهاني، بل مراده من تطابق آراء العقلاء وأنظارهم على مثل هذه الأمور هو ما يساوق البناء في مقام العمل. ومن هنا، قرر أنَّ بناء العقلاء العملي من المستحيل أن يكون عن ارتجال وعبث؛ لأنَّ هذا خلاف كونهم عقلاء، ولا بد من أن يكون هذا العمل والبناء جاء من أمر راجح.

من هنا، نجد أنَّ السيد الروحاني صادَر في بدايات بحثه على أنَّ العقلاء حينما يرجّحون أمراً من الأمور لا بد من أن يكون ترجيحهم هذا ناتجاً عن أمرٍ راجحٍ لا مرجوح، ووفق هذه المصادرة طرح الروحاني التساؤل الآتي قائلاً:

عندما نفرض العقلاء يرجّحون حسن العدل وقبح الظلم، فهل يكون ترجيحهم لأمر عقلي واقعي أم عقلائي اعتباري؟ فإن كان لأمر عقلي فقد ثبت كون مدركات العقل العملي مدركات واقعية عقلية وهو المطلوب. وإن كان الثاني بمعنى أنَّ المرجّح هو أمر عقلائي فنحن نسأل عن هذا الأمر العقلائي هل جاء ترجيحه من أمر عقلي أم عقلائي؟ فيرجع السؤال مرة أخرى وتتوالى الأسئلة، فإمّا أن نؤمن بكون الأمر الذي يرجّح على أساسه عقلي،وهو ما نريد إثباته، أو أمر عقلائي وهو محال؛ لاستلزامه التسلسل.

ومن المناسب الإشارة إلى نصوص السيد الروحاني في هذا المجال كي نحفظ الانسجام والنزاهة الموضوعية في النقل لبحثنا الحالي، فقد قال في تقرير هذا المطلب: بأنّا إذا فرضنا أنَّ «بناءهم على قبح الظلم ناشىء عن أمر راجح كحفظ النظام مثلاً، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر الراجح. فهل يكون رجحانه وحسنه أمر عقلياً أو عقلائياً؟ فعلى الثاني: ننقل الكلام إلى ما دعا إليه، ويتساءل عن أنه أمر عقلي واقعي أو عقلائي جعلي، وهكذا. وعلى الأول: يلزم أن لا يكون حسن العدل وقبح الظلم أمراً عقلائياً مجعولاً، بل أمر عقلي واقعي، لأنه من مصاديق العنوان الراجح، فالعدل حفظ النظام وهو حسن، والظلم إخلال به وهو قبيح»[1].

وهنا نتساءل:

بعد قبول الدعوى التي تقول إنَّ العقلاء يرجّحون، فمن قال إنَّ ذلك

---

(1) عبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني، ج4، ص25.

الترجيح لا بد من أن يكون تلبية لأمر راجح؟ ولو سلمنا بمثل هذه القضية فنستفهم ونقول:

من قال إنَّ هذا الأمر لا بد من أن يكون عقلياً أو عقلائياً؟ إذ إنّ العقلاء في كثير من الأمور تتشكل ترجيحاتهم على أساس النفع والضرر واللذة والألم، وهذه الأمور مع كونها أموراً واقعية ومتقررة، إلا أنها ليست عقلية ولا عقلائية. ومن هنا، يصار إلى القول إنَّ الأمور التي يرجّح على أساسها العقلاء لا ضرورة لحصرها بالأمور الواقعية العقلية، بل إنَّ العقلاء يرجحون وفق معطيات ترتبط باللذة، والألم، والنفع، والضرر، وما شابه ذلك، والتي هي بعيدة كلَّ البعد عن العقل ودائرته.

لكن ثمة فرض آخر يمكن له أن يساهم في فهمنا لنظرية الروحاني وهو: أنَّ العقلاء عندما يرجحون لا بد من أن يتحيثوا بحيثية كونهم عقلاء، ومن هنا تأتي أحكامهم عقلية، لكن هذا الكلام عودة إلى مسلك الشيخ الأصفهاني وإلى القيد الذي ذُكِر في أبحاث تلميذه المظفر وهو (العقلاء بما هم عقلاء) والذي وصفته أبحاث بعض أساتذتنا بالقيد المموه[1].

بعد هذه المناقشات التي ظهرت في بحوث السيد الروحاني كإشكاليات أمام التوجهات التي طُرحت من الشيخ الأصفهاني ومدرسة الاعتبار والمواضعة، انتقل ـ أعني الروحاني ـ إلى ذكر وجه فني لأحكام العقل العملي متابعاً في ذلك صاحب الكفاية، سنؤجل الوقوف الإجمالي على هذا الوجه إلى البحوث التالية، حين حلول مرحلة عرض النظريات

---

(1) استفدنا هذه الملاحظات من دروس أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف.

المطروحة في المدرسة العقلية، وقد وعدنا في الصفحات السابقة الإشارة إلى رؤية العلامة محمد حسين الطباطبائي حول الموضوع، هذا الفيلسوف الذي تابع أسلافه الحكماء في وسم أحكام الحسن والقبح بالاعتبار، لكنه أبدى وجهاً تحليلياً لهذا المسلك وشيَّده بكثير من المقولات النفسية والتربوية، ولم يقتصر على استخدامه في علم أصول الفقه فقط، بل أضحى نظرية عامة في الاعتبار، ارتكزت على مجموعة من البحوث المعاصرة، سنتوقف عند كلمات هذا الفيلسوف، لتكتمل رؤيتنا الشاملة لمدرسة الاعتبار والمواضعة.

(3)

السيد محمد حسين الطباطبائي ونظريته في الاعتبار

«إنَّ هذه الأحكام العملية والأمور الاعتبارية دعاوى اعتقادية، ومخترعات ذهنية، وضعها الإنسان ليتوسل بها إلى مقاصده الكمالية وسعادة الحياة»[1].

بهذه الكلمات أجمل السيد محمد حسين الطباطبائي رؤيته في الأحكام العملية الاعتبارية، وأوضحها في كثير من آثاره المتنوعة رغم الغموض الحاصل في بعض زوايا هذه النظرية، ولكنها جاءت لأول مرة - في حدود اطلاع تلميذه المطهري[2] - متناولةً العلاقة «بين الأفكار

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص55.

(2) لم يقبل الدكتور عبد الكريم سروش هذه الفكرة، ووصفها بعد الاطلاع الكامل على ما أنتجته الفلسفة الغربية في ميدان الأخلاق؛ لاحظ كتاب: دانش وأرزش، لعبد الكريم سروش.

والإدراكات والأصلين البيولوجيين: التنازع من أجل البقاء، والتكيّف مع البيئة»[1] «بتحليل الإدراكات ـ بشكل مستقلّ ـ وتنويعها إلى صنفين: حقيقية واعتبارية. ويوضح أنَّ الاعتبارية نتاج قانون التنازع من أجل البقاء والحياة»[2].

إنَّ التميز بين المعقولات الأولية والثانوية أو بين الحقائق والاعتباريات من المسائل المهمة جداً والتي أخذتها الفلسفة على عاتقها منذ فترة طويلة، وقد أسهمت بحوث شيخ الإشراق السهروردي في توضيح الكثير من مفرداتها، وهو الذي ساق مجموعةً من البراهين لإثبات اعتبارية مفهوم الوجود؛ لأنه قائل بأصالة الماهية[3].

وقد جاء الحكماء المشائيون والإشراقيون من أجل تثوير هذا البحث الحيوي الهام، لأجل ما وجدوه فيه من فوائد أساس تصبُّ في صالح الكثير من البحوث، والطباطبائي لم يكن خارجاً عن هذا المنهج الفلسفي، فما يملكه من أفق واسعٍ وذهنٍ خلّاق لم يجعله يمر على هذا البحث مرور الكرام، بل إنَّ مثل هذه الأبحاث تستوقف أي دارس جاد في الحكمة، كيف لا؛ وهذه الأبحاث لها آثار متعددة في قطاعات متنوعة من العلم والمعرفة.

لم يكن الطباطبائي فيلسوفاً فقط، بل في جعبته الكثير من العلوم والمعارف، لقد كان فقيهاً أصولياً ومفسّراً في الوقت نفسه، ووعيه

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج1، ص494.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: عبد الكريم سروش، **تفرج صنع، گفتارهايى در اخلاق وصنعت وعلم انساني**، ص344.

الكامل لأهمية هذا البحث وما يملكه من علوم حداه إلى هذا الاهتمام من أجل إماطة اللثام عنه، وإعادة تظهيره بانطلاقات مغايرة تعكس قوّة الركائز.

لقد بحث العلامة الطباطبائي هذا البحث في مواضع متعددة من آثاره، فقد خصّه بالمقالة السادسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، وبحثه بشكل موجز في كتاب نهاية الحكمة، وبحثه أيضاً في تفسير الميزان، وأفرد له رسالةً خاصة تحت عنوان رسالة في الاعتباريات[1].

لقد بدأت رؤية الطباطبائي إلى الأبحاث بمجموعة من العلوم اللغوية التي ترتبط بالمجاز والاستعارة، ومرّت بمجموعة من البحوث النفسية والتربوية، وآلت في نهاية المطاف إلى قانون عامٍ يسمُ مفردات وأحكام العقل العملي بالاعتبار والمجاز.

سنقوم في هذه الأسطر بعرضٍ توصيفي لهذه الرؤية كما جاءت في آثار صاحبها، وسوف نعتمد بشكل أساس في فهمها وتحليلها على قراءات السيد الأستاذ لها[2]، غير تاركين الإشارة إلى نصوص العلامة نفسه والتي تؤكد هذا الفهم والتحليل.

---

(1) للوقوف على تفاصيل أكثر لنظرية العلامة الطباطبائي، انصح بالرجوع إلى المقالة السادسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي؛ وكذا الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة؛ وأيضاً متابعة بعض ما كتبه في تفسيره الميزان ورسالته التي حملت عنوان الاعتباريات؛ كما بالإمكان مراجعة ما كتبه سيدنا الأستاذ في كتابه الأسس العقلية الجزء الأول؛ وكذا ما سطَّره الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه الذي يحمل عنوان (تفرج صنع)؛ وهذه هي مصادرنا التي اعتمدناها في فهم النظرية.

(2) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص128.

الاعتبار كما يرى الطباطبائي هو أخذ حدِّ شيء في شيءٍ آخر، فعندما تصف زيداً بوصف الأسد، فهذا لا يعني كون زيد أسداً بالحقيقة، إنما يعني أخذ حدّ الأسد في زيد، وبالتالي فهذه عملية ذهنية فقط، عملية كاذبة رغم وجود مطابق لها في عالم الوهم(1).

فالإدراكات الاعتبارية إذن: فروض يصطنعها الذهن بغية سد حاجات الإنسان الحياتية، وإذا سألنا عن الطابع العام لمثل هذه الاعتبارات فسوف يكون جواب العلامة عن ذلك واضحاً من دون تردّد بأنَّ هذه الفروض ليس لها علاقة بالواقع ونفس الأمر، وإنما هي فروض جعلية ووضعية فقط، لكن لها في الوقت نفسه آثار واقعية(2).

قال في تفسير الميزان: «المعاني التي هذا شأنها أمور اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج عن موطن التعقل والإدراك، فكان هذا الثبوت الإدراكي بعينه فعلاً للعقل قائماً به، وهو معنى الحكم و القضاء. وأما العقل النظري الذي موطن عمله المعاني الحقيقية غير الاعتبارية تصوراً أو تصديقاً فإنَّ لمدركاته ثبوتاً في نفسها، مستقلاً عن العقل فلا يبقى للعقل عند إدراكها إلا أخذها وحكايتها وهو الإدراك فحسب، دون الحكم و القضاء»(3).

ما يملكه الإنسان من غرائز كثير، لكن حبّ الإنسان لذاته، هذه الغريزة الكامنة، تحركه نحو الشيء الذي يلبي حاجاته الشخصية، كما إنَّ تفعيل دور هذه الغريزة في المجتمع له أساليب، وذلك لأنَّ النظام

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص517

(2) انظر: المصدر نفسه، ص524.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص98.

الاجتماعي نظام استحقاقات ونظام منافع متبادلة. من هنا، ينبثق لدينا اعتباران: اعتبار يلبي حاجات الفرد، وآخر يسدّ حاجات المجتمع، ولذا كان احترام منافع الآخرين والإقرار بها ضرورة للحفاظ على منفعة الفرد الشخصية. ولقد شكّلت هذه المسألة الجذر التأسيسي لاعتبار وجوب العدل وقبح الظلم في الهيكلية الاجتماعية.

وعلى هذا تنقسم الاعتباريات كأول تقسيم لها إلى قسمين:

1 ـ اعتباريات قبل الاجتماع.

2 ـ اعتباريات بعد الاجتماع.

والاعتباريات التي في القسم الأول ترتبط بالفرد، ويرتبط القسم الثاني من هذه الاعتباريات بالمجتمع وبالنوع. واقتصاراً على ما يخص البحث نشير إلى ما يرتبط ببحثنا من القسم الأول؛ إذ لم يحصر العلامة اعتباريات هذا القسم بموارد معينة وإنما ذكر خمسة منها، وترك المجال مفتوحاً أمام الاعتباريات الأخرى ذات الطابع العام، وسنتوقف مع بعض هذه الموارد بشيء من التوضيح:

1 ـ الوجوب: لا شك في أنَّ تركيبة الإنسان البيولوجية لها خصائص، تنحو به نحو أشياء وتدفعه عن أشياء أخرى، فعندما يأكل الإنسان بحكم الدافع البيولوجي الذي يحركه، تتشكل لديه آلياً صورة عن الأكل، وعندما يريد أن يأكل مرةً أخرى بحكم الدافع البيولوجي نفسه يصطنع الإنسان الوجوب، إذ يرى وجوب الأكل عليه، وهذا يعني أنَّ الإنسان يمارس عملية ذهنية يزاوج فيها بين الأكل والإنسان، وهذه العملية تسمى وجوباً، وهي أولى العمليات الاعتبارية التي يمارسها الإنسان.

2 ـ الحسن والقبح: إنَّ ما يفعله الإنسان يجب أن يتطابق مع التركيبة البيولوجية لجهازه العضوي، إذ إنّ جهازه العضوي بطبيعته يتلاءم مع بعض الأفعال ويتنافر مع أفعال أخرى، فيلتذّ بما يلائم جهازه العضوي وينزعج مما لا يلائمه. وعلى هذا الأساس من الملاءمة والمنافرة ينسب الإنسان العملية الاعتبارية السابقة إلى كل فعل يصدر عنه، فيصف بعضها بالحسن والملاءمة، والآخر بالقبح والمنافرة[1]. وهذا الاعتبار هو ثاني العمليات الفرضية التي يقوم بها الذهن البشري.

قال الطباطبائي في توضيح هذين الاعتبارين:

«وهذه الأفعال محفوظة النظام بأحكام اعتقادية عقلائية وضعها ونظمها الإنسان ثم طبق عليها أفعاله الانفرادية والاجتماعية، فهو يقصد الأكل إذا جاع، ويقصد الشرب إذا عطش، والفراش إذا اشتهى النكاح، والاستراحة إذا تعب، والاستظلال إذا أراد السكن وهكذا، وينبسط لأمور وينقبض عن أخرى في معاشرته»[2].

3 ـ أصل متابعة العلم: إذ إنّ الإنسان واقعي بالغريزة والفطرة، فهو متّجه في اهتماماته بالواقع الخارجي، فيلتجئ دائماً إلى منح علومه سمة

---

(1) إنَّ الحرية التي يملكها الإنسان لا يمكنها أن تتجاوز الودائع الفطرية لدى الكائن البشري، الفطرة التي يجب أن تتقيد بالنظام العام للأجهزة العضوية، فما يملكه الإنسان من أعضاء محدد ضمن قابليات معينة، والأحكام الفطرية محكومة بالتطابق مع تركيبة هذه الأعضاء، ومن هنا فلا يرى السيد العلامة انسجاماً بين الفطرة والأعمال التي تُرتكب من غير القنوات الشرعية؛ ذلك لأنه يعتقد أنَّ مثل هذه الأعمال ـ الزنا مثلاً ـ لا تنسجم ولا تطابق مع الأجهزة التكوينية المرتبطة بهذه الأفعال لدى الفرد الإنساني؛ فللفطرة إذن دور الهداية في حياة البشر، تقوده نحو تقديم ركائز لمواقفه وأفعاله. انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص58.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص410.

الواقع الخارجي وهو مضطرّ لهذه المنحة، فكل كائن حي لا يستغني أبداً عن هذا الاعتبار مقابل مطلق التردد[1].

إنَّ الإنسان «في اعتباراته العملية يخضع لحكم الطبيعة، ويهتدي بفطرته وغريزته. والطبيعة والفطرة[2]... تجرّ الإنسان إلى الواقع الخارجي، لأجل الوصول إلى هدفها، وتربط القوى الفعالة والمدركة بالواقع الخارجي. والإدراك الذي يمكن للخارج على الإطلاق أن يتوفر عليه في أفقه هو العلم فقط»[3]. وهذه الواقعية للعلم والتي اعتبرها الإنسان، هي حجية القطع عند الأصوليين[4].

وقبل أن ننهي عرضنا المجمل لهذه الرؤية نوجه استفهاماً للسيد الطباطبائي فنقول: على ماذا يبني العقل العملي أحكامه حسب رؤيتكم؟

يجيب الطباطبائي عن هذا الأمر بأنَّ ما يطرحه العقل العملي من أحكام إنما هو مبني على أساس مصالح الإنسان، هذه المصالح التي هي أمور واقعية حقيقية تُسد بها حاجاته، والتي تقتضيها نفسه، وتتنوّع المقتضيات النفسية إلى ما يقوم على الميول والأهواء، وإلى ما يركن إلى

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص586.

(2) قال الطباطبائي في تقرير دور الفطرة: «والحسن والقبح ربما كانا من جهة الخلقة لا صنع للإنسان ولا مدخل لاختياره فيهما كحسن الوجه ودمامة الخلقة، وربما لحقا من جهة الأعمال الاختيارية كحسن العدل وقبح الظلم، وإنما يحمد ويذم العقل ما كان من القسم الثاني دون القسم الأول، فيدور الحمد والذم بحسب الحقيقة مدار العمل بما تستحسنه وتأمر به الفطرة الإنسانية من الأعمال التي توصله إلى ما فيه سعادة حياته وترك العمل بها، وهو الذي يتضمنه الدين الحق من أحكام الفطرة». الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص278.

(3) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص589.

(4) لاحظ في هذا الصدد: محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، ص177ـ 178.

العقل كوسيلة للضبط من أجل الوصول إلى الكمال الإنساني، فالعقل هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها ضبط هذه الكمالات[1].

ما قدمناه من أسطر يكاد يكون جوهر نظرية العلامة الطباطبائي وفق ما أفادته آثاره المتعددة في هذا المجال، وقد حفلت هذه النظرية بكثير من البحوث، وكذا المزيد من النتائج، فقد رتَّب العلامة وفق هذه النظرة العامة للاعتبار استحالة الانتقال من الواقع إلى ما ينبغي، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوفة الإسكتلندي الشهير دافيد هيوم، مع ملاحظة اختلاف المنطلقات والأدوات التي يملكها هذان الفيلسوفان.

لقد عزا الطباطبائي مثل هذه الاستحالة إلى مادة الاستدلال لا إلى الصورة والهيئة كما ذهب بعض، فإنَّ مادة القضايا الحقيقية أو الواقعية سنخُ مادة لا يمكن لها أن تنتج لنا قضية اعتبارية، فكما لا يمكن لنا من خلال مقدمة تجريبية أن نستنتج قضية ميتافيزيقية فالأمر في القضايا الحقيقية والاعتبارية أيضاً كذلك، وليس الخلل راجع إلى الهيئة بل هو من مادة الاستدلال[2].

وختام كلامنا نصٌ للسيد الطباطبائي يوضح فيه رؤيته المتابعة للمدرسة الفلسفية التي بَنَت الأحكام العملية على التواضع العقلائي، فيصف العقل العملي بأنه:

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص192ـ193، ويوجد نص آخر يقول الطباطبائي فيه: «والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية». المصدر نفسه، ج2، ص148.

(2) انظر: عبد الكريم سروش، تفرج صنع: گفتارهايى در اخلاق وصنعت وعلم انساني، ص347.

«لا يحصل للإنسان إلا في هذا الظرف الذي يعيش فيه عيشة اجتماعية، فتتكرر عليه حوادث الخير والشر، وتهيج عواطفه وإحساساته الباطنية نحو جلب النفع ودفع الضرر، فتتعاقب عليه الأعمال عن علم وإرادة، فيخطئ ويصيب حتى يتدرب في تمييز الصواب من الخطأ، والخير من الشر، والنفع من الضرر»[1].

بعد هذا العرض الموجز لرؤية العلامة الطباطبائي نتساءل:

1 ـ هل يمكن لنا ونحن نريد أن نمارس بحثاً تحليلياً لمرتكز هذه الأحكام القبول بمثل هذا اللون من التحليل؟

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص317.

قد يقول قائل: ألا يوجد تعارض وعدم انسجام بين هذه الرؤية وبين الذهاب إلى رؤية تجسم الأعمال كتفسير للثواب والعقاب الأخروي على فرض إيمان الطباطبائي بها؟

أوضح العلامة الطباطبائي هذه الإشكالية بالقول:

«الجهات الإضافية والعناوين الوضعية التي تلحق الأشياء بحسب انطباقها على المصالح والمفاسد الاجتماعية المستعقبة للمدح والذم أو الثواب والعقاب بحسب ما يشخصها ويحكم بها العقل العملي والشعور الاجتماعي، فإنما هي أمور لا تتعدى طور الاجتماع ولا يدخل في دار التكوين أصلاً آثارها التي هي أقسام الثواب والعقاب مثلاً، فالفعل الكذائي كالظلم بعنوانه الذي هو الظلم قبيح في ظرف الاجتماع ومعصية تستتبع الذم والعقاب عند المجتمعين، وأما بحسب التكوين فليس إلا أثراً أو مجموع آثار من قبيل الحركات العارضة للإنسان، والعلل الخارجية وخاصة السببية الأولى الإلهية إنما تنتج هذه الجهة التي هي جهة التكوين، وأما عنوانه القبيح وما يلحق به فإنما هو مولود النظر التشريعي أو العقلائي لا خبر عنه بنظر التكوين كما إن زيداً الرئيس هو بعنوانه الذي هو الرئاسة موضوع اجتماعي عندنا له آثار مترتبة عليه في المجتمع كالاحترام والتقدم ونفوذ الكلمة وإدارة الأمور، وأما من حيث التكوين والواقعية فإنما هو فرد من أفراد الإنسان لا فرق بينه وبين الفرد المرؤوس أصلاً، ولا خبر في هذا النظر عن الرئاسة والآثار المترتبة عليها، وكذا الغني، والفقير، والسيد، والمسود، والعزيز، والذليل، والشريف، والخسيس، وأمثال ذلك مما لا يحصى». محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج7، ص296 ـ 297.

2 ـ هل يمكن لنظرية العلامة الطباطبائي أن تتوفّر على مسوّغات إقناع من خلال مفرداتها ومنهجها ثمَّ نتائجها؟

3 ـ هل يوجد انسجام تام بين مفردات هذه النظرية ونتائجها مع كلمات صاحبها في آثاره المتعددة؟ كل هذه الأسئلة سنقف عندها بنحو من الإيجاز في الفقرة التالية.

نظرية العلامة الطباطبائي في معرض النقد

لقد ارتكزت أحكام العقل العملي وفق ما تبناه العلامة الطباطبائي على أساس الكمالات المطلوبة من قبل الكائن الإنساني، فهي التي تؤسس قاعدةً ينتج من خلالها أحكام العقل. أما الاعتبارات العقلائية ـ التي تقدّم الحديث عنها ـ فتأتي لتلبي هذه الحاجات، كل ذلك لأجل وصول الإنسان إلى الكمال اللائق به. وقد كان العقل هو الأساس الذي طرحه العلامة من أجل التمييز بين المطالب الشهوية عن غيرها.

لقد عرض أستاذنا السيد أبو رغيف مجموعةً من الإشكالات أمام هذه النظرية، أرى من المناسب الإشارة إلى بعضها؛ لما تحتويه من أهمية كبيرة في هذا الميدان، توقِف الدارسَ على نقاط الخلل في هذه النظرية، والتي تتطلب الكثير من الشواهد لأجل حصولها على ضوابط الإقناع. وسنقوم بهذه المهمة باختصار ونترك التفصيل إلى الدراسات التوسّعيّة.

1 ـ حتى مع فرض أنَّ الكمال والخير مدركات واقعية يدركها العقل ويقرر العقلاء ضرورة إيجادها، فلن تكون الاعتبارات العقلائية جميعاً من هذا القبيل، فهي لا تقوم جمعياً على أساس هذه القاعدة، إذ العقلاء كما يقرّ الطباطبائي يتباينون في اعتباراتهم.

2 ـ لو كان حسن العدل وقبح الظلم مستوحيين من إدراك العقل للكمال والخير بوصفهما أموراً واقعية، فلمَ لا يمكن للفرد إنجاز الاعتبار وإمكان ذلك من قبل الجماعة والعقلاء، إذ إنّ الضرورة الداعية إلى إيجاده كما تكون في نظام الجماعة تكون في نظام الفرد، بيد أنَّ الطباطبائي يقرر إمكانية ذلك للفرد في أمور لا ترتبط بالجماعة.

3 ـ مع إعطائنا إمكانية للعقل لكي يميّز الخير والكمال عن غيرهما فلمَ نركن للعقلاء لأجل تحديد معايير السلوك. فهل ذلك كاشف عن أنَّ مراد العلامة من العقل هو الخبرات التي يكتسبها بنو البشر من خلال معايشتهم الحياتية؟

لكن مثل هذا العقل لا يصلح لأن يقرر مقولات لضبط السلوك الإنساني؛ لأنّه حصيلة ما يقرر العقلاء.

4 ـ مع أنَّ الطباطبائي قرّر مراراً انسجام الفطرة مع الممارسات التي تتطابق مع الأجهزة العضوية للكائن البشري، ومن ثَمَّ حرم الممارسات الجنسية التي لا تنبع من الطرق الشرعية، وآية ذلك عدم انسجامها مع تركيبة الأجهزة التي يمتلكها البشر، لكنه عاد في نصّ آخر له في تفسير الميزان فعارض ذلك قائلاً بانحصار مبدأ التناسل في آدم وزوجته بزواج بنيهما من بناتهما، ونعى القائلين بحرمته وكونه خلاف الفطرة بالقول بأنَّ الحكم «بحرمته في الإسلام وكذا الشرائع السابقة عليه على ما يحكى فإنما هو حكم تشريعي. . .والقول بأنه على خلاف الفطرة. . .فاسد، فإنَّ الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلى خلافه من جهة تنفرها من هذا النوع من

المباشرة (مباشرة الأخ الأخت)، وإنما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلى شيوع الفحشاء والمنكر وبطلان غريزة العفة بذلك»[1].

5 ـ لو آمنت مدرسة الحكماء ـ والعلامة منهم ـ بوجود مفاهيم فوقية ـ كالكمال والخير ـ تشكّل أسساً لأحكام العقل العملي فلا نقرُّ بوجود فرق بين هذه المفاهيم وبين ما ينبغي إيجاده الذي هو مفهوم الواجب.

6 ـ إنَّ الإدراك الفطري والغريزي لا يمنح أي قضية من قضايا العلم حجيتها، وإنما ترتهن حجية أي قضية بالدليل الذي يقام عليها، فلا يمكن لنا إخضاع حجية أي قضية من قضايا العلم للغريزة والفطرة، خصوصاً مع تفسيرنا لحجية العلم بوجوب المتابعة[2].

خاتمة

اتضح مما تقدّم من عرضٍ، طبيعة الاتجاه الذي تبنته مدرسة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، فقد تابعتْ بحوثُها تأكيدَ الاتجاه الذي تبناه السلف من الحكماء الذي حشر أحكام العقل العملي في دائرة المشهورات.

لقد شاهدنا العلامة المظفر يطرح قيداً جديداً للعقلاء ويقيِّدهم بقيد كونهم عقلاء لكي يحفظ لهذه الأحكام نوعاً من العقلية المميزة، لكن بحوث زميله الطباطبائي استخدمت العقل أداة ضابطة تحدد ما هو كمال وخير للإنسان، وتفرزه عن الأهواء والرغبات غير المشروعة، ونحن لم

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص145.

(2) للعودة إلى بعض هذه الملاحظات، انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص133 ـ 140

نرَ فرقاً بين ما ذكره العلامة الطباطبائي وبين ما ذكره أرسطو الذي خلط بين العقل والتجربة، وقد أشرنا إلى نصوص أرسطو واتجاهاته في الماضي من البحث.

لقد اتفقت كلمة التيّار الفلسفي في هذا الميدان مع الاتجاه التجريبي المعرفي الذي اعتمد التجربة في تفسير الأحكام العملية، وقد قدّمنا في الفصل المتقدّم إشارات موجزة لرواد هذا الاتجاه.

أفادت بحوث بعض أساتذتنا بأنَّ ما قدّمه الطباطبائي من تحليل يجب أن يدرج في دائرة الأبحاث النفسية والتربوية، فهذه البحوث ـ التي اعتمدها الطباطبائي في تحليلاته ـ نمت، وتطورت، وتعددت نتائجها ودلالاتها في كثير من المدارس الحديثة، وولوج الباحث في مثل هذه الأبحاث لن يكون مثمراً دون التخصص والمتابعة الشاملة لكلّ تطورات هذه المدارس. وأظن أنَّ هاجس البحث والتنقيب الذي حمله الطباطبائي كان يقف وراء هذا اللون من التحليل الجريء، الذي لم يكن يملك ما يمكن أن يكون مسهماً في تثبيته[1].

سنعود في ما بعد ـ عند بحث التطبيقات ـ لنرى المرتكز الأساس الذي ارتكزت عليه حجية العلم والقطع لدى الشيخ الأصفهاني، ونكفُّ عن الحديث هنا عن اتجاه الاعتبار والمواضعة، ونكتفي بما قدمناه من توضيح، فهو كافٍ حسب تصورنا لإعطاء صورة واضحة عن هذه المدرسة وعن روادها الذين أسهموا في تطويرها والدفاع عنها، وسندخل في عرض المدرسة العقلية التي احتلت الموقع المتميّز في معظم الدراسات الأصولية المتأخرة.

---

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص135.

المدرسة العقلية

تمهيد

لم يقدَّر لاتجاهات الحكماء العيش في أجواء البحث الأصولي سوى بعض الاهتمامات من قبل بعض الأعلام الذين كان للفلسفة دور في بحوثهم الأصولية، وبقي الدور الأساس لمدرسة العقل والتي رأينا جذرها التأسيسي في دائرة الأبحاث الكلامية، والجدل الذي أُذكيت جذوته في القرن الرابع الهجري أيام احتدام النقاش المعتزلي الأشعري.

لقد تابع علماء أصول الفقه هذا المنهج وقاموا بتطويره والتأسيس عليه، وقد أسهم الصراع الأصولي الأخباري في تفعيل تمسُّك الأصوليين بهذا الاتجاه، إذ إنّ الأصوليين كانوا بحاجة ماسة ـ وهم يتصادمون مع الأخباريين ـ لتلمس مرجعية صالحة يمكنهم من خلالها مواجهة أفكار الطرف المقابل وإسكاتها.

لا نريد أن نقرر شيئاً في هذه المسألة ونحن نبحث في غير ميداننا، وبحث كهذا بحاجة إلى دراسة مستأنفة قد لا نملك أدواتها، مضافاً إلى أننا لا نعتقد أنَّ هذا الأمر بمفرده أدّى إلى هذا الاهتمام الكبير بمثل هذا

الموضوع، فهذه المجازفة لا يمكن أن تصدر من باحثٍ يريد أن يقف على مجريات الأمور بصورة دقيقة، لكن طبيعة البحث التاريخي قد تساهم في إعطاء وجه اجتهاديٍ صحيحٍ في معرفة الحقيقة.

انتهى الصراع الأصولي الأخباري بتألّق اتجاه الأصوليين المناصرين للعقل، وأفل نجم الأخباري وكُبح بصرامة لا مثيل لها، وواجهت اتجاهاتهم المزيد من ردات الفعل لم تتمكن المدرسة من جرائها تضميد جراحها إلى هذا اليوم، وبغضّ النظر عن إيماننا بسلامة مثل هذا الصراع وخطله لكن ما يهمنا التأسيس له ـ ونحن نريد الدخول في عرض ومتابعة لمدرسة العقل ـ هو إذكاء روح الحوار، والتسامح، والاحترام، هذه الروح التي تدفع بالإنسان نحو الإبداع والتكامل والرقي، وتنأى به عن العصبية الهوجاء التي لا تمتُّ للعلم والمعرفة بنسب أو سبب بنحو من الأنحاء.

نعود إلى صلب الموضوع فلم نرَ ـ حسب تتبعنا المتواضع ـ مخالفة من قبل الأصوليين للاتجاه الكلامي في موضوع الحسن والقبح وأحكام العقل العملي، إذ إنّهم يعرضون هذه المسألة عرض المسلّمات، ويؤمنون بما تمخّض عنه جدل البحث في علم الكلام الإسلامي، اللهم إلا إذا لم ترُق لهم بعض الاستدلالات التي تطرح هناك فيضطرون إلى مناقشتها والإتيان بأدلة محكمة ومتينة.

أما في عصر النهضة الأصولية الحديثة فلم يكن الأمر مغايراً لما قبله بالنسبة إلى الاتجاه والنظرية، فلم نشاهد إسهاماً جديداً يلوح في طريق تطويرها وإعادة النظر فيها، سوى بعض الاهتمام المتزايد في استخدام هذه النظرية من أجل تثبيت بعض القواعد التي شكّلت ركائز أساس لكثير

من البحوث، مضافاً إلى تفسيرات وتحليلات قام بها الشيخ الخراساني.

واستمر الحال بهذا النحو حتى بحوث الشيخ محمد حسين الأصفهاني التي خرجت عن الإيمان بالوجه الكلامي في بحوثها الأصولية، وأعادت الحياة لآراء الحكماء التي انحسرت بعد صعود النظرية الكلامية، وقد أشرنا في السابق من البحث لهذا الاتجاه وما آل إليه في نهاية المطاف.

لكن سياق مدرسة العقل لم يجد تطوّراً ملحوظاً سوى تكرار الكلمات الكلامية الأصولية السابقة إلى حين وصول النوبة إلى دراسات السيد الخوئي التي كانت لها بعض الإثارات المهمة التي سعت إلى تقدّم البحث ونموه، وكان ذلك عند مناقشتها لاتجاه الشيخ الأصفهاني القائل بنظرية الحكماء والتي تقدّم بعضٌ منها.

ولم يستمر الحال هكذا في أبحاث السيد محمد باقر الصدر، فقد أحدث ثورةً جذريةً في مجال التحليل، ولم يعبأ بمسلَّمات العقول، فوجد في تفكيكها الحلّ وفي معالجتها الانطلاقة، ومن ثمَّ كان لبحوثه دور مهم في هيكلة البحث، والإجابة على الاستحقاقات التي تقف أمامه.

كلمات أعلام المدرسة العقلية في تقرير النظرية

لم تغفل كلمات الرواد الأصوليين من الإشارة إلى المسلّمة التي توارثوها عن البحث الكلامي وهي: مسلّمة التحسين والتقبيح العقليين، فآمنوا بها إيماناً مطلقاً ونسجوا على منوالها الكثير من قواعدهم الأصولية، فالشيخ البهائي بعد ما آمن بهذه المسلّمة صرّح بكل جلاء:

بأنَّ استحقاق المدح على العدل والذم على الظلم «ضروري يشهد به الوجدان، ويحكم به نفاة الأديان، ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضيهما وأنكرهما في المذكورات بالمعنى المتنازع، فقد كابر مقتضى عقله»[1].

أما صاحب هداية المسترشدين الشيخ محمد تقي الأصفهاني فذهب إلى أكثر من ذلك، فبعد أن نصَّ على أن الأمر يشهد الوجدان به في الجملة، أكّد احتمالية عدم خفائه «في بعض مصاديقه على الصامت من الحيوان، فإنَّ الحكم بحسن الإحسان على بعض المضطرين ممن له كمال الحاجة والإنعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع في الهلكة... من الضروريات الأولية والفطريات الجلية، بحيث لا يخفى الفرق بين الأمرين في استحقاق المدح والذم على أحد من البرية، ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الإنسانية»[2].

وهكذا استمر الإقرار بالنظرية دون اللجوء إلى تطويرها والتأسيس لمنطلقاتها، بدءاً من الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري ومروراً بالشيخ الخراساني وتلاميذه، على الرغم من أنَّ الأخير قد طرح طرحاً في هذا المجال كان مورداً للمتابعة من قبل شريحة كبيرة من المتأخرين، وسوف نقدِّم شرحاً إجمالياً لهذا المطلب في الصفحات القادمة.

أما النائيني فقد أكّد ـ عند مناقشته للاتجاه الأشعري ـ عدم الإشكال في «أنَّ العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض

---

(1) الشيخ البهائي، زبدة الأصول، ص66.

(2) محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص435.

الموارد»[1]. وكذا العراقي الذي ذهب مذهب أستاذه صاحب الكفاية في تفسير حقيقة هذه المدركات، فحقيقة الحسن العقلي عنده ليست إلا «ملاءمة الشيء لدى القوة العاقلة كسائر ملائمات الشيء لدى سائر قواه من الذائقة والسامعة ونحوهما مما هو في الحقيقة من آلات درك النفس، قبال ما ينافر لدى القوى العاقلة المسمى بالقبح»[2]. وقد آمن بهذا الاتجاه كتفسير لعقلية القضايا العملية.

لكن الأمر لم يبق على ما هو عليه عند السيد الخوئي والسيد الصدر، فقد دفعوا بالبحث نحو الأمام بالمناقشة، والتأسيس، والإثارات المهمة في هذا الصعيد، ففي الوقت الذي لم يتردد الخوئي في وسم أحكام العقل العملي بالضرورة، جاءت نصوصه حاملةً لإثارات ساهمت بشكل أو بآخر في تطوير البحث في العقل العملي، وقد لاحظنا ذلك في إشكالاته النابهة على مدرسة الاعتبار والمواضعة.

قرّر الخوئي أنَّ أحكام هذا العقل ليست «من قبيل الأحكام الشرعية؛ ليكون الحَسَنُ ما حكم بحسنه الشارع، والقبيح ما حكم الشارع بقبحه... ضرورة ثبوت حسن بعض الأمور، وقبح بعضها الآخر مع قطع النظر عن الشرع وحكمه»[3]. فالحسن والقبح عنده «من أحكام العقل ومدركاته، ضرورة استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم حتى من الشارع»[4]. من هنا، صار بصدد التدليل على هذا المدّعى بنقل

---

(1) الكاظمي، **فوائد الأصول**، تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني، ج3، ص60.

(2) محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار**، تقريراً لأبحاث المحقق العراقي، ج4، ص24.

(3) أبو القاسم الكوكبي، **مباني الاستنباط**، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، ج1، ص58.

(4) المصدر نفسه.

مجموعة من الشواهد الكلامية الموروثة، والتي سنقف عندها في ما بعد، فلولا هذه القضايا وهذا الإدراك «لانحلّت كافة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية»[1] كما يقرر.

ثمة محاولات كلامية، وفلسفية، وأصولية لالتماس مرجعيات صالحة تشكّل المنطلقات الرئيسة لأحكام العقل العملي، وقد كانت هذه السمة من نصيب القضيتين الشهيرتين (حسن العدل وقبح الظلم)، فهاتان القضيتان كما يعبّر الخوئي «هما الأساس لكلّ مورد يحكم العقل بحسن شيء أو قبحه»[2].

واختصاراً للكلام في هذا الموضوع سنقف عند رؤية الشيخ الخراساني التي طرحها في تفسير مدركات هذا العقل، ثمَّ ننتقل إلى كلمات السيد محمد باقر الصدر الذي يعتبر أحد أبرز أعلام المدرسة العقلية، لنتناول نصوصه ـ المرتبطة بعرض النظرية وتحليلها وأدلتها ـ بالفحص، والمتابعة، والتدقيق، لنرى منهجه ومفرداته، وبالتالي سلامته من الملاحظات، ونؤجّل الحديث عن التطبيقات التي كانت طابعاً متميّزاً لبحوث ما قبله إلى الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

(1)

العقل العملي عند الشيخ الخراساني

حاول الشيخ الخراساني أن يبدي قراءةً مطعّمة ببعض المسائل الفلسفية لهذا البحث، وتابعه على ذلك جملة من الأعلام كالمحقق

---

(1) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، ج2، ص107.

(2) محمد تقي الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، ج33، ص28 ـ 29.

العراقي والسيد الروحاني من المتأخّرين[1]، وقد وعدنا بالوقوف على هذا المسلك في ما تقدّم من الصفحات وها قد حان الوقت لذلك.

لقد قرّر الشيخ الخراساني في حاشيته على رسائل الشيخ الأنصاري أنَّ ما نعنيه من الحسن والقبح ليس إلا «كون الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيعجبه، أو منافراً فيغزُّ به»[2]. ولكي نوضّح هذه القراءة علينا إيجاز مقدمات:

1 ـ كما إنَّ آثار الموجودات تختلف تبعاً لسعة دائرة وجود المؤثر وضيقها فكذا الأفعال أيضاً، فآثار الشجر تختلف عن آثار الحجر، وكذا الأفعال الحزينة تختلف عن الأفعال المفرحة، «فأين الضرب المورث للحزن، والغمّ، والفجع، والألم، من الإعطاء الموجب للفرج وللسّرور والرافع للسأم والهمِّ، وهذا مما لا يخفى على أوائل العقول»[3].

2 ـ إنَّ القوى التي تكمن في النفس لها بطبيعة الحال ما يلائمها وما ينافرها من الأفعال، فقوة الإبصار تلتذ بالأزهار والورود، وقوة الشم تلتذ بالروائح الطيبة والجميلة، لكن الباصرة تتنفر من الصور القبيحة والمؤلمة، وتنفر الشامة من الروائح الكريهة والشاذة، وهذه الملاءمة والمنافرة تعود كما يتبنى الخراساني إلى سعة وجود المدرَك وضيقه مع الإيمان بقانون السنخية.

وتأسيساً على هاتين المقدمتين بنى الشيخ الخراساني قراءته لأحكام

---

(1) انظر: ضياء الدين العراقي، حاشيته على كتاب فوائد الأصول، ج4، ص454، ح1.
(2) محمد كاظم الخراساني، فوائد الأصول، ص124.
(3) المصدر نفسه.

العقل العملي والتي نصّت على أنَّ: القوة العاقلة غير خارجة عن هذه الأوصاف التي تتصف بها القوى الأخرى، كيف لا؛ وهي رئيسة هذه القوى النفسية وسيّدتها، فكما إنَّ الباصرة، والشامة، والحاسة، والذائقة لها ملائمات ومنافرات، فكذا القوّة العقلية تتلاءم مع الأشياء أو تنفر منها، وهذا الأمر يعود إلى سعة دائرة وجودها وضيقها. فالقوة العقلية تتسم بالشفافية والتجرد، والبساطة؛ فهي أوسع دائرة وجودية، وعلى فهذا فبقانون المسانخة نستنتج الآتي:

كل ما هو أوسع وجوداً كان أنسب بالقوة العاقلة.

كل ما هو أضيق وجوداً كان أكثر مباينة للقوة العاقلة.

ومن هنا طبق رؤيته الفلسفية هذه على بحث العقل العملي، فوصف كل ما يلائم القوة العاقلة بالحسن، وما ينافرها بالقبيح، فالجهات «المحسِّنة والمقبِّحة في الأفعال تنتهي إلى صفتي النّقص والكمال الموجبتين للملائمة والمنافرة المقتضيين لصحّة مدح فاعلها وذمّه عليها»[1].

لقد نقلنا نصاً للمحقق العراقي يظهر فيه متابعة هذا الطرز من التفكير[2]. كما إنَّ السيد الروحاني، الذي طرحنا ملاحظاته على مدرسة الاعتبار والمواضعة في ما تقدّم، حذا حذو هذا الاتجاه، وأكّد أنَّ لقوى النفس ملائمات ومنافرات، وأنّنا عندما نستوضح معنى العدل والظلم فجواب استيضاحنا يعني «أنَّ العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، فالتحسين والتقبيح يرجعان إلى ملاءمة القوة العاقلة ومنافرتها»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص125.

(2) محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار**، ج4، ص24.

(3) عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث السيد محمد الروحاني، ج4، ص25.

نلاحظ: بغضّ النظر عن سلامة وخطل هذا المبنى الفلسفي فقد عرفت في ما تقدّم أنَّ البحث في الحسن والقبح ومدركات العقل العملي لا يرتبط بهذا الإطلاق الذي بنى عليه الشيخ الخراساني نظريته، بل إنَّ الصراع والجدل القائم في هذا الموضوع إنَّما هو منصبٌ على الإطلاق الثالث من إطلاقات الحسن والقبح، والذي كان بمعنى ما يستحق الإنسان بسببه المدح والذم، وقد غدا هذا الأمر واضحاً في الأبحاث المتقدمة.

أما الملاءمة، والمنافرة، والكمال، والنقص، فقد آمن الطرف الآخر بثبوتها عقلاً على التوضيح الذي أشرنا إليه في معنى العقلية، فهم لا يعنون من العقلية المعنى الفلسفي لها، أي أنَّ هذا الإدراك قد جاء من بديهية العقل، بل مقصودهم من ذلك: أنَّ العقل يدركها بغض النظر عن الشارع المقدس، وسواء أكان هذا الإدراك بتوسط العقل البديهي الأولي أم بتوسط الخبرات الاجتماعية المتكثرة.

ولو سلّمنا قيام البحث على هذا الإطلاق، فنحن نسأل عن معنى كون العقل يلائم أو ينافر؟

العقل البديهي الأولي ـ كما يقرر الباحثون ـ وسيلة محايدة أمام كل الأطراف، وإنما يقع الكسر والانكسار جرّاء عوامل أخرى خارجة عن إطاره، فهو مدرك للأشياء ويرجح على أساس مقاييس مدركة. فما هو الشيء الذي حدا به إلى التلاؤم مع الحسن، والتنفر من القبيح؟

إذا مشينا حذو النظرية التي تبناها الشيخ الخراساني فسوف يكون جوابنا عن الاستفهام المتقدّم واضحاً، إذ إنَّ الملاءمة والمنافرة عائدة لسعة وجود هذه المدركات وضيقها، فمن باب المسانخة حصل هذا

الإدراك. لكن ما هو الحاضر لدى العقل من هذه الأفعال حتى يحسنه باعتبار الملاءمة ويقبحه باعتبار المنافرة؟

إن كان جواب الشيخ الخراساني بأنَّ الحاضر لدى القوة العقلية هو المعلوم بالعرض، فالمعلوم بالعرض ليس هو الحاضر لدى القوة كي يؤثر في انبساطها وانقباضها، بل، إنَّ الحاضر لديها هو المدرك بالذات، وهو «دائماً على حدّ سواء من حيث التجرد وسعة الوجود، بلا فرقٍ بين أن يكون المدرك بالعرض وسيعاً أو ضيقاً»[1]. فالإدراكات النفسية كما يراها الصدر «لا تنصب ابتداءً على ما في الخارج، وإنما يكون المدرك بالذات أو المحبوب والمبغوض بالذات ونحو ذلك هو الصورة الموجودة في صقع الإدراك أو الحبّ والبغض، وهي عين الإدراك، أو الحبّ والبغض، أو غير ذلك من الصفات النفسية. أما ما في الخارج فهو مدرك بالعرض، أو محبوب أو مبغوض بالعرض»[2].

ولقد كان للسيد الصدر مجموعة من النقوض أمام هذا التفسير، لعلّ أهمّها ربطه مدركات العقل العملي بمدى استعداد العقل النظري وقابليته لاقتناص الكليات، فمن كان يملك عقلاً شفافاً يمتلك سعة وجودية كبيرة يكون إدراكه أكثر ابتعاداً عن الأشياء القبيحة، وكذا العكس، والرجوع إلى هذه النقوض ورؤية سلامتها من حيث الإيراد أمر موكول لتفحص بحوث السيد الصدر في دورته الأولى. على أن نشير إلى أنَّ هذا البيان المزبور من الشيخ الخراساني ذكره الصدر كأحد البيانات التي تربط باب الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، وعلى الرغم من وصفه إياه

(1) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج1، ق2، ص520.
(2) المصدر نفسه.

باللطيف، إلا أنه لم يقبله فنياً وقرر أنَّ مجرد الاقتصار «على أنَّ القوة المدركة المخلوقة فينا تنبسط بإدراك بعض الأشياء وتشمئز وتتأثر بإدراك بعض الأشياء الأخرى. . .لا معنى لأن يُستكشف به الحكم الشرعي، إذ لا وجه لدعوى الملازمة بين الحكم الشرعي وانبساط هذه القوة أو انقباضها»[1].

وعلى أساس ما قدمناه يصار إلى القول إنَّ الملاءمة والمنافرة لا مكان لها في أبحاث الواجب، فهذه الأوصاف ـ كما يرى سيدنا الأستاذ ـ تأتي في طول الإيمان بأحكام العقل العملي من انبغاء وعدم انبغاء.

(2)

العقل العملي عند السيد محمد باقر الصدر

انطلق السيد الصدر ـ وهو يبحث في الميدان الأصولي ـ انطلاقةً مهمةً على الصعيد التحليلي؛ فقد حاول أن يضع البحث الأصولي في الاتجاه الصحيح، وأن يقيمه على المسار الدقيق، لكي لا يعفى البحث العلمي عن نزاهته، وعن انسجامه ووفائه بمهمته، فأقرَّ بضرورة الوقوف على المسلَّمات التي أخذها الأصوليون عن السلف، ونسج على منوالها الكثير من القواعد التي شكَّلت ركائز لهذا العلم.

بدأ وهو يعي تماماً ثقل وكبر المهمة التي تواجه الدارس في مثل هذه الطريق، فرأى أنَّ أول نقطة يجب أن تُعالج هي العودة إلى تفحص الأدوات العقلية التي استخدمت في البحث الأصولي، تفحصها في ميدانها الفلسفي، وفي موطنها الأصلي الذي حيكت فيه، وتشخيص أنَّ

(1) المصدر نفسه، ج5، ق2، ص223.

هذه القواعد تامّة في محلها أو لا؟ ومن بعد ذلك جاء إلى البحث الأصولي ليرى وجود التطابق بين الطرح الأصلي للقواعد في ميدانها والطرح الذي عرض له الأصوليون في أبحاثهم الأصولية.

لقد كان الصدر في تجذيره للمسائل والقواعد محقاً، وإليه يعود الفضل في هذا المجال، لكن كان الأجدر به أن يعود ليرى مدى صحة استخدام هذه القواعد وتوظيفها في ميدان الاستنباط والبحث الأصولي، وهل القواعد العقلية التي اقتطعت من محلها لكي تستخدم هنا حافظت على انسجامها ووفَّت بمهمتها الأساس أم أنَّ الأمر لم يكن كذلك؟ وهذا ما أكدناه في بدايات البحث.

ولكي نستعرض اتجاهات الصدر في تفسيره لأحكام العقل العملي يتوجب علينا قبل ذلك الإطلالة على ما قامت به بحوثه من دحض مباشر للمحاولات التي أشرنا إليها سابقاً، والتي حاولت إيجاد قواعد ومرجعيات أساس يدركها العقل في أول الأمر يمكن لها أن تشكل الانطلاقات الأساس لمجمل القضايا العملية.

ولكي تتضح الصورة أكثر نتساءل ونقول:

ما هي القضايا الأولية التي يدركها العقل العملي وتشكل بدايات معرفته العملية؟

للإجابة عن هذا التساؤل جاءت محاولات بعض من الفلاسفة، والمتكلمين، والأصوليين لتقرير أنَّ أول ما يدركه العقل العملي هما هاتان القضيتان: وهما حسن العدل وقبح الظلم، وقد صرَّحت نصوصهم بكونهما القضايا العملية الأولية التي يقررها هذا العقل وينسج على منوالها.

لم تتعارض البحوث الأصولية مع هذا النهج ولم تتقاطع معه، بل بقيت وفية له، تؤسس على غراره منهجها في تقويم النتائج، ونقلنا في ما تقدّم طيفاً من النصوص الأصولية المؤيدة لهذا النهج، وعندما وصلت النوبة إلى السيد الصدر وبحوثه التحليلية وقف عند هذه المسلّمة، وناقشها بكل وضوح، ورأى أنَّ مثل هذه القواعد لا تصلح لأن تكون قواعد رئيسة للعقل العملي، ولكن لماذا؟

العدل حسن والظلم قبيح قضايا تحليلية

آمن الصدر بتحليلية قضيتي حسن العدل وقبح الظلم مستدلاً على هذه الحقيقة بالقول: إنّا إذا تفحصنا مفهوم العدل وعرفناه بأنّه إعطاء كل ذي حق حقه فهذا يعني أننّا عندما نقول (العدل حسن) و(الظلم قبيح) سوف نفترض حقاً في المرتبة السابقة، وعندما نعطيه يكون العدل، وحين نسلبه يكون الظلم، وهذا يعني أنَّ ما ينبغي أن يُفعل ينبغي أن يُفعل وأن ما لا ينبغي أن يفعل لا ينبغي أن يفعل، فهاتان القضيتان «ليستا هما المدركين العقليين العمليين الأوليين لأنهما قضيتان بشرط المحمول»[1] يتضمن محمولهما موضوعهما.

وإذا كان الأمر كذلك فما هو الشيء الذي تمثله هذه القضايا؟

إنَّ الوصف الدقيق الذي يصف به الصدر هاتين القضيتين هو وصف كونهما قضيتين تجميعيتين مشيرتين إلى واقع أحكام العقل العملي، إذ إنّ العدل يمثل الإشارة إلى ما ينبغي أن يفعل من صدق، وأمانة، ووفاء، وإحسان، والظلم يشير إلى ما لا ينبغي من الكذب، والخيانة، ونكران

---

(1) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص 137.

الجميل، فتقع هذه القضايا «في طول القضايا العقلية العملية، لا أنّهما الأساس لها»[1].

وهنا ينبثق الاستفهام التالي:

هل يريد الصدر أن يقول إنَّ هذه القضايا تشير إلى موضوعات القضايا العملية أم إلى محمولاتها؟

استبعد أستاذنا السيد أبو رغيف أن يذهب أستاذه الصدر «إلى أنَّ (العدل) يشير إلى موضوعات القضايا العملية ـ رغم ما يوحي به نصّه (=تجميعاً لتلك القضايا)ـ إذ سوف تصبح كل مدركات العقل العملي قضايا تحليلية»[2]. وهذا ما ناقشه الصدر في بدايات البحث[3].

وإذا ذهبنا إلى أنَّ (العدل حسن) و(الظلم قبيح) يشيران إلى محمولات القضايا العملية، فهذا يعني انحصار جميع الأحكام العملية بإعطاء الحق وسلبه، فعندما تكذب على شخص فإنك قد سلبت حقه بهذا الكذب، وعندما تصدق معه فإنك قد أعطيته حقه، ولكن الظاهر «أنَّ عنوان الظلم ليس مشيراً إلى ما لا ينبغي، ولهذا لا يقال عن الكذب أنه ظلم وعن الصدق أنه عدل»[4]. ووفق الرأي الذي يذهب إليه الصدر

---

(1) المصدر نفسه.

(2) عمّار أبو رغيف، **الأسس العقلية**، ج1، ص144.

(3) يوجد نص للسيد الصدر في بحث الاستصحاب يمكن أن يفهم منه صريحاً كون هذه القضايا تشير إلى موضوعات القضايا العملية، نصغي إليه ليقرّر المطلب، قال: «إنَّ حسن العدل وقبح الظلم ليس هو الحكم المباشر للعقل العملي، وإنّما هو إشارة إلى أحكام العقل العملي الثابتة قبل هاتين القضيتين، فإنه لا معنى لموضوع هاتين القضيتين من العدل أو الظلم إلا إعطاء ذي الحق حقه أو سلب الحق عمن يستحقه، فقد فرض مسبقاً في موضوع هاتين القضيتين الحقوق التي هي أحكام للعقل العملي». كاظم الحائري، **مباحث الأصول**، ج5، ق2، ص226.

(4) محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، ج4، ص137، ح1.

والذي يقرر أنَّ أحكام العقل العملي قضايا واقعية يدركها العقل في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود، «فسوف يعقم مفهوم العدل والظلم، ولا تصلح قضيتا: العدل يجب أن يكون، والظلم يجب أن لا يكون، حتى للإشارة إلى كل مدركات العقل العملي. وحينئذ علينا تفسير الظلم بأنه إعدام الحق وسلبه، والعدل إيجاد الحق وتجسيده دون افتراض صاحب حق»(1).

هذا مضافاً إلى الإشكال الآخر الذي أشارت إليه كلمات السيد عمار أبو رغيف أيضاً على تحليل الصدر المتقدّم لقضيتي: العدل حسن والظلم قبيح، وهو أننا لو اخترنا تعريفاً آخر للعدل، وقلنا إنَّ العدل هو الاعتدال أو الخير، فلن يبقى مجال لوصف هذه القضايا بالتحليلية.

العدل والظلم، واستحقاق الثواب والعقاب

عُرّف العدل والظلم بما يستحقّ الثواب والعقاب، وهذا التعريف ورثه علماء الأصول من المتكلمين، إذ إنّ المتكلمين ربطوا بين هذين المفهومين، وتابعهم الأصوليون على ذلك، فأظهرت كلماتهم العينية بين العدل واستحقاق الثواب، والظلم واستحقاق العقاب، لكن السيد الصدر نعى هذا الطرح وأبدى تحليلاً يُفرّق من خلاله بين هذين المفهومين، ومما لا يخفى أنَّ التمييز «بين مفهومي الحسن والقبح وبين مفاهيم استحقاق العقاب والثواب واستحقاق الذّم والمدح خطوة منهجية أساس في الدرس العقلي لمدركات العقل العملي»(2). فإنَّ الحسن والقبح الواقعين في الفعل يعنيان «أنَّ هذا الفعل (هل ينبغي أن يقع أو لا ينبغي

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص144.

(2) عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص214.

وقوعه) بقطع النظر عن نظر الآخرين، وأنهم سوف يثيبون ويمدحون، أو أنهم سوف يعاقبون ويذمُّون. . .وأمَّا مسألة استحقاق العقاب والثواب، فهذا بحث عن حسن وقبح فعل، هو فعل المثيب أو المعاقب. . .وعليه فهنا قضيتان متغايرتان طوليتان»[1]، الأولى تقرر إنبغاء وعدم إنبغاء الفعل، والثانية تقرر مدح وذم الفاعل لهذه الأحكام.

وهنا يُطرح هذا الاستفهام:

عندما تقررون وجوب مدح الفاعل لهذه الأمور وذمّه فعلى كاهل منْ يقع هذا الوجوب؟ ثمَّ أين يقع العقاب؟ هل هو في عالم الدنيا أم في عالم الآخرة؟ وهل يمتلك العقل صلاحية لتقرير أحكام لعالم الآخرة؟

أجوبة بعض هذه الأسئلة تطال بحثنا الحالي، لكننا سنعود في ما بعد إلى إشارات إجمالية حول هذا الموضوع، ونتطلّع أن نقرأ اهتماماً في هذا الموضوع من قبل الباحثين.

سمات القضية العملية عند السيد الصدر

بعد أن توقف الصدر لتحليل المسلّمات المشهورة في الكتب الأصولية والتي تعتبر مرتكزاً لقضايا العقل العملي، جاء ليركّز على السمات الحقيقية للمدركات العملية ويمكن أن نضعها في نقطتين:

1 ـ أمور واقعية

يذهب السيد الصدر متابعاً للمدرسة العقلية إلى أنَّ مدركات هذا العقل هي أمور واقعية[2]، ودور العقل في هذه الأحكام ما هو إلا دور

---

(1) حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج8، ص86.

(2) يبدو أنَّ السيد الصدر كان يؤمن بمدرسة الاعتبار والمواضعة كتفسير لمدركات =

المدرك والكاشف لها[1] على حدّ كشفه للقضايا النظرية الأخرى، وفي الوقت نفسه تحمل هذه القضايا واقعاً موضوعياً ثابتاً في الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود[2]، فتقوّم هذه القضايا ليس بوجودها الخارجي،

= العقل العملي عند دخوله إلى هذا البحث! وهذا ما وثّقه تلميذه السيد كاظم الحائري في مجلس درسه المؤرخ 20 ربيع الأول، لعام 1427 هـ.

(1) يذهب السيد محمود الهاشمي تلميذ ومقرّر بحث السيد الصدر إلى أنَّ دور العقل غير منحصر في الإدراك فقط، وإنما للعقل شأن آخر يمكن تسميته بالابتهاج، والشوق، والطلب، وعلى هذا فالوجدان يحسُّ بالفرق البيّن بين هذه القضايا العملية وبين القضايا النظرية الأخرى، إذ إنَّ أحكام هذا العقل لا يوجد فيها طعم القضايا الجعلية، فمحمولاتها أمور غير واقعية بل ذاتية، ومن هنا يفسر هذه القضايا بالابتهاج والشوق، بالطلب والاشمئزاز، فهي أشبه بباب الطلب والإرادة. وهذا ما أكّده في مجلس درسه: القرص 2 ـ 193.

ولا يخفى ما في كلامه من خلط بين إطلاقات الحسن والقبح التي تقدّم الحديث حولها؛ مضافاً إلى ذلك فما هو ضمان حقانية هذا الابتهاج والشوق الذي يقوم به العقل في أمثال هذه الأحكام ليكون مرتكزاً صالحاً للاعتماد عليه؟ وهل إن هذا الابتهاج والشوق العقلي جاء من مرتكزات وملاكات خاصة أم لا؟ وهل هي من النوع المدرِك أو من النوع المبتهج؟ وهل يلزم التسلسل أم لا؟

(2) طرحت بحوث الشهيد السيد محمد باقر الصدر هذه المصادرة من دون التدليل عليها، إذ ادعت إنَّ لوح الواقع هو أوسع من لوح الوجود، وقد أشار إليها السيد الخوئي في بحوثه الأصولية بما يقرب من نصّ هذه العبارة، وأشرنا إلى ذلك في هامش متقدم.

أما الفلاسفة فقد طرحوا ما يسمى بنفس الأمر، وقد وجدت تفسيرات عدّة لهذا المفهوم، لكنه يعني عند أهل التحقيق: أنه يوجد واقعٌ ثابتٌ هو مطلق التحقق والثبوت، ولكل شيء من الأشياء نفس أمرية خاصة به، ومن هنا قرروا أنَّ «الثبوت النفس أمري أعمّ مطلقاً من كلّ من الثبوت الذهني والخارجي». محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص25. في حين نسب الصدر إليهم القول إنَّ لوح الواقع عندهم عبارة عن لوح الخارج، انظر: كاظم الحائري، **مباحث الأصول**، ج1، ق2، ص538.

وسوف يكون لوح الواقع الذي طرحه الصدر شاملاً لعالم الوجود الذهني والخارجي ونفس الأمر، فليس كل المدركات العقلية لا بد أن تكون من سنخ الوجود دائماً، بل أنَّ المدرك العقلي في مجال التصديق والكشف يكشف العدم أيضاً، لأنَّ لوح الكشف والتصديق أوسع من لوح الوجود، ببرهان أنَّ العقل لديه تصديق بكثير من القضايا =

بل إنَّ تحققها سوف يكون بنفسها بعيداً عن إطار الخارج. وإن أبيتم تفسيرنا المتقدّم، فما تقولونه في تفسير المعقولات الثانية الفلسفية يصلح لأن يكون تفسيراً لهذه القضايا هنا[1]، فكما يدرك العقل الأمور النظرية

= التي يستحيل أن تكون من القضايا الوجودية، كالتصديق بامتناع اجتماع النقيضين، هذا المدرك الذي يستحيل أن يوجد في الخارج.

(1) لكي نلقي الضوء على فكرة المعقولات نقول: بعد وجود المعقول في الذهن تتشكل على أساسه أحكام، وهذه الأحكام تسمى بالمعقولات الثانية، وبعضها يختص بالذهن، وبعض الآخر بالذهن والخارج معاً، فهي نوعان:

أولاً: المعقول الثاني المنطقي: وهو ما يكون عروضه واتصافه في الذهن، كالكلية والنوعية والجنسية.

ثانياً: المعقول الثاني الفلسفي: وهو ما يكون عروضه في الذهن واتصافه في الخارج، كالضرورة، والامتناع، والإمكان.

ومن هنا وقع الاستفهام عن مطابق هذه القضايا أعني المعقولات الثانية الفلسفية؟ فهذه الأمور يستحيل أن تكون خارجية لاستلزام ذلك المحال كالتسلسل مثلاً، فهنا ذكروا أنَّ لوح الواقع هو أوسع من لوح الوجود، فتكون هذه القضايا ثابتة في لوح الواقع والتقرر والثبوت.

وقد وقع اشتباه كما يبدو في تقرير الدورة الأصولية الأولى بقلم السيد كاظم الحائري، وأظنه من الطبع، فقد ذكر في بحث حجية الدليل العقلي من الجزء الأول من القسم الثاني أنَّ «الشيء تارة يتصور بعناوينه الذاتية من الجنس، والفصل، والنوع، وهذه هي معقولات أولية. وأخرى يتصوّر بعناوين غير ذاتية، كوجوبه، وإمكانه، وسواده، وبياضه وغير ذلك، وهذه عناوين متأخرة عن العناوين الأولية، وهي على قسمين:

الأول: ما يكون انتزاعياً: وهو ما يكون ظرف عروضه الذهن وظرف اتصافه الخارج، كالوجوب والإمكان ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح الفلسفي.

الثاني: ما يكون أصيلاً، وهو ما يكون ظرف عروضه واتصافه الخارج، كالسواد والبياض ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح المنطقي» مباحث الأصول، المصدر نفسه، ص538.

ومن الواضح أنَّ القسم الثاني هو ليس من المعقولات الثانوية بشيء، بل هو معقول أولي كما ذكروا في محله، مضافاً إلى أنه كيف يكون متأخراً عن العناوين الأولية ـ كما هو فرض التقسيم ـ ونفسه عنوان أولي. =

غير الوجودية كالإمكان والضرورة والعدم، والتي هي أمور لها محكي في الخارج ويصدّق العقل بها تصديقاً جازماً كذلك يدرك الأمور العملية.

(2)

القبلية والأولية

يرى الصدر أنَّ أحكام العقل العملي يجب أن تتمتع بطابع القبْلية والأولية، فهي قضايا بديهية وضرورية في نفس الوقت، فإنَّ العقل يدركها إدراكاً بديهياً أولياً قبلياً، ويستلّها من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود الذهني والخارجي. فالقضية الأولية والقبلية كما يصفها الصدر: هي التي يدركها العقل «بصورة مستقلة عن الحس والتجربة، وليس للحس وللتجربة دور في تكوين المعرفة بهذه القضايا، إلا على أساس أنَّ التصديق بكل قضية يتوقف على تصور موضوعها ومحمولها»[1].

= وقد أشكل السيد الصدر على طبيعة المعقول الثاني الفلسفي كما في تقرير بحثه، بأنا لا نتعقل أن يكون ظرف الاتصاف غير ظرف العروض، لأنَّ منشأ الاتصاف هو العروض فكيف يعقل التفكيك بينهما؛ محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، ج 2، ص396.

ويبدو أنَّ هذا الإشكال الذي طرحه الصدر قد استُلهم من كلمات صدر المتألهين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية، إذ ذكر بحثاً في الحكمة المتعالية ج1، ص336. تحت عنوان (ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي) وأشار فيه إلى ما ذكره رهط من القوم من اختصاص قاعدة الفرعية في ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ولا حاجة إلى ثبوت الثابت، وقد أكد الشيرازي في نهاية المطاف قائلاً «والحق أنَّ الاتصاف نسبة بين شيئين متغائرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر، في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكّم» وقد أكّد ذلك الطباطبائي في حاشيته على هذا المطلب قائلاً «هذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه»، كما طرح الطباطبائي إشارة إلى هذا المطلب في نهاية الحكمة الفصل الثاني من المرحلة التاسعة بقوله «وكل نسبة تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها لضرورة قيامها بها وعدم خروج وجودها من وجودهما، وكون أحد الطرفين نسبة للآخر» ص199.

(1) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص471.

لكننا عند تفحصنا لمدركات العقل العملي ومحاولة تطبيق مقياس الصدر للقضية الأولية عليها لا نجد انسجاماً في البين[1]، إذ إنَّ هذه الأحكام والمدركات تتعارض مع المقياس الثاني للقضية الأولية، والذي وسم هذه القضايا بعدم قابليتها للتخصيص، إذ إنّنا نشاهد التخصيص بكل سهولة في هذه الأحكام عندما تتزاحم في عالم الواقع الخارجي.

فما هو السبيل إلى الخروج من هذا المأزق؟ وهل يمكننا أن نجد مخرجاً لهذه الإشكالية من دون الإخلال بأولية هذه القضايا؟

مأزق التخصيص بين الإهمال والحلول المُخلّة بالبداهة

هل يمكن أن تقبل أحكام العقل التخصيص أم لا؟ أجاب الفلاسفة عن هذا الموضوع بقطع وحزم، ونصّوا على أنَّ أحكام العقل لا تقبل التخصيص، لأنَّ النسبة بين موضوعها ومحمولها هي نسبة العلة إلى المعلول، وهل يمكن أن توجد العلة من دون أن يكون المعلول؟! هذا ما طفحت به كلماتهم ولا يوجد مخالف لهذا الكلام.

ولو وجدنا حكماً من الأحكام قد طرأ عليه التخصيص فسوف يكون أمامنا خياران:

خيار يحدو بنا إلى التشكيك بعقلية هذا الحكم، وخيار آخر يرشدنا إلى التشكيك في كون هذا الحكم مخصصاً لذلك الحكم العقلي المستفاد. ولتوضيح الفكرة نضرب مثالاً على ذلك:

هب أنَّ الحكم العقلي قاض بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعندما نأتي إلى الواقع الخارجي نجد أنَّ هذه القاعدة تنخرم في كثير من

(1) تقدّم الحديث عن هذا المقياس في الأبحاث السابقة.

الموارد، ففي مثل هذه الحالة أصرَّ الأصوليون على أنَّ القاعدة العقلية مستحكمة ولا يمكن وقوع التخصيص فيها، ولا بد من تفسير أو تأويل ما يسمى بالمخصص لهذه القاعدة إن وجد على أرض الواقع.

من جانب آخر قد يقول قائل: مع وجود مخصص واحدٍ لهذه القاعدة فلا بد من الالتزام بأنَّ هذه القاعدة غير صحيحة في المقام، ولا نؤمن بعقليتها، فالقاعدة التي لا تحفظ الانسجام والدوام لحكمها على هذه الأفراد في كل زمان ومكان، لا يمكن أن تسمى قاعدة عقلية على الإطلاق، فلا بد من الرجوع إلى الخلف لنشاهد خلفيات هذه القاعدة.

بعد هذا التوضيح الذي قدمناه نتساءل عن مصير أحكام العقل العملي؟ وهل يمكن للعقل العملي أن يحتفظ لأحكامه بطابع العقلية التي لا يردها التخصيص؟

يظهر أنَّ أتباع مدرسة الاعتبار والمواضعة ومن تابعهم من التيارات الغربية الحديثة لا توجد أمامهم مشكلة في هذا الإطار؛ لأنهم قرروا عدم عقلية هذه الأحكام منذ البداية، وآمنوا بعدم إمكانية أن تكون أحكام هذا العقل من سنخ الأحكام التي لا تقبل التخصيص، كيف لا، والعالم الخارجي حافل بالتخصيصات المتعددة والمتنوعة للأحكام التي من هذا القبيل، فمن منّا لا يحكم بحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، بينما لا نشاهد التخصيص يطرأ على قاعدة أنَّ النقيضين لا يجتمعان، ولا على عدم جواز اجتماع الضدين، أو المثلين، أو ما شاكلهما من أحكام العقل الأخرى.

فمدرسة الاعتبار أقرَّت بأنَّ هذه الأحكام لا تدخل في دائرة العلم اليقيني البديهي، بل أدخلتها في زمرة المظنونات التي تطابقت عليها آراء

العقلاء، فلا مشكلة لديهم في هذا الجانب، لكن المدرسة العقلية ملزمة بالإجابة عن هذا التساؤل الأساس في هذا المقام، فهي أمام حلّين:

أحدهما: الالتزام بما التزمت به المدرسة الفلسفية الاعتبارية، والرجوع إلى كون أحكام هذا العقل من سنخ المشهورات التي تواضع عليها العقلاء لأجل إبقاء النوع وحفظ النظام، وهذا ما لا يمكن للمدرسة العقلية القبول به، لأنها فرضت أنَّ أحكام هذا العقل هي أحكام عقلية خالصة، تتقرر في عالم آخر، أو في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود.

ثانيهما: الالتزام بأولية هذه القضايا ومحاولة البحث عن مخرج فني للتخصيصات التي تملأ العالم الخارجي، فهل لهم أن يقولوا إنَّ ما هو في الخارج لا يسمى تخصيصاً لتلك القواعد العقلية.

وفي مقام الإجابة عن هذا الأشكال طُرح في دوائر المدرسة العقلية جوابان، ولا ننسى أن نذكّر بأنَّ فيلسوف الأخلاق إمانويل كانط التفت إلى هذه المشكلة لكن آثاره لم تترك لنا حلاً لهذه الإشكالية[1].

أما الجوابان اللذان طُرحا في دوائر المدرسة العقلية فالأول هو ما طرحه المتكلمون الذين التفتوا إلى هذه المشكلة وإلى عدم إطلاقية أحكام العقل العملي، ولذا نصّوا في عبائرهم على أنَّ بداهة العقل تحكم «بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع، والعدل، وقبح بعضهما، كالظلم، والكذب الضار»[2]، وحينها فلا مشكلة في هذا التقييد

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص185 ـ 186.

(2) نصير الدين الطوسي، **قواعد العقائد**، ص452، المطبوع مع تلخيص المحصل.

الحاصل، إذ إنه مفترض منذ البداية، متناسين بأنَّ مثل هذا التقييد يُخرج الأحكام العملية من دائرة البداهة، إذ إنّ التقيد فرع النظر إلى الأفعال متزاحمة.

وأما الثاني فهو ما طرحه السيد الصدر الذي اضطر إلى طرح فكرة الاقتضائية في الأحكام العقلية العملية لكي يوجد حلاً للإشكالية المتقدّمة. سنتوقف قليلاً مع هذه الفكرة بالتوضيح والنقد.

السيد الصدر وفكرة الاقتضائية

التفت الصدر إلى المشكلة المتقدمة فلم يتركها بدون حلّ، فساهمت بحوثه في تحليل أصل هذه الأحكام، وكيف تقرر في ذلك العالم وبأيّ طريقة، من هنا لجأ إلى استخدام مفهوم الاقتضائية كطريق يمكن من خلاله توجيه هذه التنازلات الحاصلة في أحكام العقل العملي، فالعقل يدرك قبح الكذب وحسن الصدق لكن هذا الإدراك ليس إدراكاً تنجيزياً مطلقاً بل هو إدراك تعليقي اقتضائي، فالكذب يقتضي القبح، والصدق يقتضي الحسن، فالعقل العملي لا يكون مقرراً وحاكماً في هذه التخصيصات الحاصلة في الخارج، وإنما الحكم في هذه التزاحمات شأن العقلاء الذين يختلفون في الترجيح والتقديم، وهذا هو العقل الثاني الذي طرحته بحوث السيد الصدر في الدورة الأولى. وقد وضّح رؤيته هذه في النص التالي:

«إنَّ مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب، والصدق فيه اقتضاء أن

يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الآخر، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ، ولا يكون بديهياً أولياً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح»[1].

وبهذا يحلُّ الإشكال الوارد في المقام، إذ إنّ الكذب يحسن ما لم يتزاحم مع مزاحم أكبر، فالمزاحم الأكبر يرفع الحسن عن الصدق ويرفع القبح عن الكذب، فالأحكام العقلية هي أحكام بديهية خالصة أولية يدرك العقل فيها اقتضاء الوجوب أو اقتضاء الحظر.

وقد تنوّع الطرح في تقريرات بحوثه من الدروة الأولى إلى الدورة الثانية بكلا تقريريها، فقد غابت فكرة الاقتضائية هذه عن الدورة الأولى ـ حسب المتابعة ـ وطرح السيد الصدر فيها فكرةً هامةً في هذا الميدان، تشكل الجذر التأسيسي للاتجاه المختار والذي تبناه الأستاذ أبو رغيف وأضفى عليه تحليلات جديدة في أبحاث العقل العملي، وسنعود لنشير إلى هذه الفكرة بعد إنهاء هذه الفقرة.

فقد عرضت بحوث الدورة الأولى للسيد الصدر تقسيماً منهجياً للعقل العملي، إذ سمّى العقل الذي يدرك أحكام العقل العملي بشكل بديهي بالعقل الأول، والعقل الذي يرجّح في حالة الاختلاف بالعقل

---

(1) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص138.

الثاني، في حين لم يرد هذا التقسيم في الدورة الثانية التي قُررت بقلم السيد محمود الهاشمي، ولكنها وردت صريحةً في تقرير هذه الدورة بقلم الشيخ حسن عبد الساتر[1]، وسوف نقوم بنقل النصين المرتبطين بهذا المطلب من الدورتين:

قال في تقرير المطلب في الدورة الأولى التي قُررت بقلم السيد كاظم الحائري:

«إنَّ العقل العملي ينقسم إلى قسمين: عقل أول، وعقل ثان... والعقل الأول يدرك حسن الأشياء وقبحها بقطع النظر عن مسألة التزاحم، والعقل الثاني يميز الأهم من المهم عند التزاحم. وكثرة الاختلاف إنما هي في الثاني»[2].

وأشار إلى ذلك في دورته الثانية بقلم الشيخ حسن عبد الساتر والتي حافظت على حرفية الدرس بالقول:

«لا اختلاف أصلاً في قضايا الحسن والقبح عند الإنسان المتمدن في جميع مجتمعاته وأعرافه على اختلافها، وإنما الاختلاف في الأنظار إنَّما هو في مقام التزاحم بين حيثيّات الحسن والقبح فيما إذا اجتمعتا في فعل واحد، فيوجد من يقدم حيثية الحسن على حيثية القبح، في مقابل من يفعل العكس.

---

(1) ربما يكون الشيخ حسن عبد الساتر قد استقى هذا البحث من الدورة الأولى، وهذا يقتضي الاستفسار المباشر منه، فهناك من يشير إلى إنَّ هذا التقرير بشكل عام هو تلفيق بين الدورتين، طبعاً إذا استثنينا بعض الأبحاث التي درّسها السيد الصدر مرة واحدة، انظر: أحمد أبو زيد، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج4، ص 360.

(2) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج1، ق2، ص546.

وتوضيح ذلك هو أنَّ العقل العملي قسمان:

الأول: هو عقل بديهي لا يختلف فيه الناس.

والثاني: عقل نظري يختلف فيه الناس.

والعقل الأول البديهي هو عبارة عن العقل الذي يدرك الحيثيات الاقتضائية للحسن والقبح في نفسها بقطع النظر عن ابتلائها بمزاحم وعدمه... لكن العرف من حيث هو... لا يوجد فيه من يشكّك بحسن الصدق وحفظ الأمانة، هذه هي بديهيات العقل العملي الأول، ولكن هذه الحيثيَّات المقتضية للحسن والقبح قد تتزاحم في مرحلة تالية كما لو اقتضت حيثيَّة الأمانة لزوم الكذب..فإنه حينئذٍ يقتضى قبح الصدق أو حسن تركه، وتقع المزاحمة بين حرمة الصدق وحرمة خيانة الأمانة، والمتحصّل بعد الكسر والانكسار قضايا نظرية في العقل العملي ليست بديهية، لكنها قد تستقر على ميزان أخلاقي ما، ولا يعني كونها نظرية أنها مستنبطة بالبرهان من القضايا الأولية كما كُنَّا نقصد بالعقل النظري، بل بمعنى أنها رؤية أخرى وراء العقل العملي، لكنها ليست واضحة دائماً»[1].

ومن خلال هذين النصين يتضح لنا:

1 ـ إنَّ مدركات العقل العملي مدركات اقتضائية يدركها العقل مع إغماض النظر عن المزاحمات. [علماً أنَّ فكرة الاقتضائية لم تأت في الدورة الأولى حسب المسح والمتابعة].

2 ـ إنَّ العقل العملي الأول هو المدرك لهذه المقتضيات.

(1) حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج8، ص354.

3 ـ إنَّ الترجيح الواقع في حالة التزاحم لا يكون بتوسط العقل العملي الأول البديهي، وإنما بتوسط العقل العملي الثاني غير البديهي.

تساؤلات أمام فكرة الاقتضائية

هل حافظ السيد الصدر بفكرته هذه على بداهة أحكام العقل العملي وأوليتها وقبليتها المدعاة؟ أم أنَّ ذلك لم يتحقق؟

للسيد أبو رغيف وقفة استيضاحية مهمة في هذا المكان أرى من الواجب الوقوف عندها لما تحمله من أهمية بالغة في توضيح المنهج المختار في تفسير هذه المدركات.

بدايةً وبشكل أولي لم يصدّق السيد أبو رغيف أنَّ مفهوم الاقتضائية ذاته مفهوم قبلي، ولم يستطع أن يذعن بأنَّ «المدرك القبلي هو القضية الشرطية (أن لا ينبغي أو ينبغي ما لم يزاحم بمزاحم أقوى)، فإنَّ التزاحم مفهوم من مفاهيم الخبرة، يفرضه الواقع الإنساني المعاش، وتقييد القاعدة العقلية بالمفاهيم التجريبية يفقدها خلوصها وقبليتها. فلو كان عالمنا الذي نعيشه خالياً من التزاحم والتعارض بين الواجبات، فهل احتجنا إلى الاقتضائية أو إلى تقييد فعلية حكم العقل بعدم وجود المزاحم ؟»[1].

فماذا يعني السيد الصدر من فكرة الاقتضائية؟[2].

---

(1) عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص 208.

(2) فكرة الاقتضائية هذه تشبه إلى حد كبير ما طرحه الفيلسوف الإنجليزي (وليم ديفيد روس) في حلِّ مشكلة التخصيصات الطارئة على الحكم العقلي، بتقرير أنَّ الإلزام العقلي إنما هو إلزام للوهلة الأولى، بمعنى أن الكذب يقبح ما لم يتزاحم مع ملاك أهم وأقوى منه. انظر: مابوت، مقدمة في الأخلاق، ص96.

أيعني من هذه الفكرة: أنَّ العقل العملي الأول يدرك تأهيل الصدق لأن يُفعل أو لا يُفعل، ومن ثم تأتي العملية الأخرى للعقل العملي الثاني لكي يرجح على أساس الخبرات والتجارب الاجتماعية المتنوعة. لكن هذا الخيار عودة إلى اتجاه الحكماء الذي لم يقبله الصدر.

أو يعني ـ كما رجّح أستاذنا ـ أنَّ الأخطاء الحاصلة في الترجيح تكون في «تطبيق الموازين العقلية الخالصة في مرحلة الترجيح والتقييم، فهذا يعني الذهاب إلى القول بسُلّم عقلي لموضوعات قضايا العقل العملي»[1]، الأمر الذي لم يتضح في كلمات السيد الصدر وبحوثه، ولم يطرح سلماً عقلياً يمكننا من خلاله ترجيح المتزاحمات.

إنَّ هذا الأمر يرشدنا إلى حقيقة القول إنَّ العقل العملي لا يمكنه أن يرجّح بين المتزاحمات في عالم الخارج، فإنَّ ذلك شأن التجارب والخبرات الحياتية، فالمجتمع الإنساني بحياته وتجربته الطويلة تتشكل لديه مجموعة من القواعد العامة التي يرجح على أساسها، وتدخل في تكوين هذه القواعد مجموعة كبيرة من العوامل كالبيئة، والثقافة، والدين، والمحيط، وما إلى ذلك من الأمور العديدة.

إجابة السيد الصدر عن مشكلة التخصيص في الدورة الأولى

طرح السيد الصدر جوابين عن الإشكال الذي يقول: إنَّ الحسن والقبح لو كانا حكمين واقعيين لكانا ذاتيين، وحيث إنّنا نرى التزاحمات الكثيرة في هذه الأحكام والتخصيصات المتعددة التي تطال هذه القضايا فلا سبيل إلى القول بأنهما واقعيان، والجوابان هما:

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص147.

أولاً: التزاحم يقع في عالم الخارج

لا يمكن القول إنَّ هذه الأوصاف تتحكم فيها الوجوه والاعتبارات، بل إنَّ القول الحق في المسألة هو: أنَّ مفاهيم الصدق، والوفاء، والأمانة، والإيثار دائمة الحسن، والكذب ونكران الجميل والخيانة دائمة القبح، أما ما يحصل ويتراءى من تخصيصات فإنما هو للتزاحم التي تعيشه هذه الأفعال في ما بينها في عالم الخارج، أما الصدق في حد ذاته فهو حسن مع غض النظر عن المزاحمات الأخرى، وكذا الكذب يلازمه القبح دائماً حتى لو استلزم نجاة نبي من الأنبياء. وهذه التزاحمات في الخارج لها حديث آخر، إذ يقع الكسر والانكسار فيها فيترجح الملاك الأقوى في هذا الشأن، وقد جاء هذا النصّ ليوضّح ما قررناه، قال:

«إنَّ الحسن والقبح لا يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات. فالصدق في ذاته دائماً حسن، والكذب في ذاته دائماً قبيح، وهكذا غيرهما من العناوين التفصيليّة للفضائل والرذائل. ولكن ما يتراءى من الاختلاف ينشأ من مسألة التزاحم»[1].

شكّلت هذه الرؤية أيضاً أساساً للاتجاه المختار في العقل العملي، والذي شيّده أستاذنا أبو رغيف في بحوثه الفلسفية والأصولية، إذ آمن بأنَّ العقل الأولي البديهي يصدر الأحكام من دون أن يكون في أفقه تزاحم وترجيحات، بل يصدرها وهو في حالة سلام ووئام، والترجيح الحاصل بين المتزاحمات إنما هو شأن العقل البعدي الذي تأثر بالكثير من العوامل الاجتماعية، والتربوية، والنفسية، والدينية، والثقافية، وما إلى ذلك من العوامل الأخرى والتي ساهمت في صياغته النهائية.

---

(1) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج1، ق2، ص540.

ستكون لنا أوبة إلى تفصيل هذا الاتجاه المختار، ومحاولة إيجاد شواهد إقناع متّزنة له، وما الاستفهامات التي نطرحها أمام هذه المناهج في تفسير العقل العملي إلا دليل على عدم اتساقها، وضرورة البحث عن قراءة أخرى تجيب عن هذه التساؤلات بوضوح دون الاصطدام بها أو الوقوف أمامها دون عبور. فإنَّ البحث في العقل العملي لا ينتج لنا ما نريده منه من إثبات مسوغ ومستند لأحكامنا ما لم نعالج أساسه البنائي، وهذا الأمر لن يكون ما لم نؤسس لطابعه البديهي الأولي من دون قيود.

ثانياً: القيود في أحكام العقل العملي تقييدية لا تعليلية

في الجواب الثاني الذي أجابه السيد الصدر على هذا الإشكال طرح فكرة أنَّ القيود المأخوذة في أحكام هذا العقل إنما هي قيود تقييدية لا تعليلية، إذ إنّ الحصة الخاصة من الكذب والتي تستلزم نجاة نبي من الأنبياء حسنة، أما الكذب بعرضه العريض وباقي حصصه فسوف يحتفظ بالقبح ما دام كونه كذباً، ومن هنا فكلامهم القائل بأنَّ «الأمر الواقعي يجب أن لا يؤخذ في متعلقه قيد فهو كلام غير قابل للتعقل»[1]؛ فقد ثبّت الصدر إمكانية ذلك، وأنَّ القيود «في أحكام العقل العملي تقييدية لا تعليلية»[2].

ولكن افتراض قيود بعدية في الحكم العقلي الأولي البديهي يخرج هذا الحكم عن البداهة المدعاة، بأي لون تلوّنت هذه القيود وفرضت لها من خصائص وسمات.

انتهى الحديث في عرض الاتجاهين الأساسين في العقل العملي،

---

(1) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج1، ق2، ص541.

(2) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج6، ص136.

اتجاه الاعتبار والمواضعة، واتجاه المدرسة العقلية، وسوف تكون لنا في هذه الفقرة التالية وقفة مع الأدلة الكلامية لكن بأقلام الأصوليين.

أدلة البحث في الميدان الأصولي

لقد احتلّ بحث التحسين والتقبيح أو العقل العملي مساحةً واسعةً في البحوث الكلامية، وكثر الكلام حوله منذ فترة طويلة، وقد بدا هذا الأمر واضحاً في الفقرة التي خصصت لهذا المبحث في الفصل الأول من بحثنا الحالي، لكننا لم نشر إلى الأدلة التي طرحت في البطون الكلامية، وعللنا ذلك بكون الأمر يخرج البحث عن عنوانه وهو شأن الدراسات المختصة، أما هنا وفي هذا الفصل فيتوجب علينا الوقوف ولو بصورة مختصرة على الدور الأصولي في عرض هذه الأدلة وتشييدها ونقدها لدخولها في صميم عنوان البحث، وستوقف مع علمين يحملان أهمية خاصة في هذا البحث نوّهنا لأهميتهما فيما مضى، وهما السيد الخوئي والسيد الصدر، سنتوقف مع هذين العلمين لنشاهد قراءتهما، وتحليلهما، ومناقشتهما ـ إن وجدت ـ للأدلة الكلامية المعروضة هناك، وقبل أن نعرض هذه الشواهد يهمنا أن نركّز على الحقيقة التي تقف أمام هذا الدرس وهي:

إنَّ البحث في مدركات العقل العملي وجداني، فلا إمكانية لإقامة الدليل البرهاني في ميدان كهذا، لأنَّ البرهان غير ممكن في الواضحات البديهيات، بل هو مستحيل كما قُرر، وبحثنا الحالي من هذه البديهيات كما هو المدعى، وعندما يحاول المستدل أن يدلل على مدعاه فهو لا يريد أكثر من التنبيه الوجداني، ولعل هناك وجداناً آخر يقف أمام هذا الوجدان الذي ادعاه، فلا بد للداخل في البحث العلمي أن يتفحص

وجداناته وقطوعه وأن يخلّصها من الأمور الذاتية التي تتأثر بالبيئة، والثقافة، والتنوّع، والاختلاف.

فلا يوجد في البحث إذن سوى شواهد وإثارات وجدانية تسهم في عقد النتيجة أو تزلزلها، على أن مفردة الوجدان بحاجة إلى تفحص وتدقيق لإعطاء ضوابط لادّعائها وشروط لاستنادها في البحث العلمي، وهذا ما يحتاج إلى دراسات مستأنفة. نعم ثمة أدلة بعدية ذكرت في المتون الكلامية، فحواها الاصطدام بلوازم فاسدة إذا لم نؤمن بعقلية هذه الأحكام، وهي نفس الأدلة التي ساقها الأعلام الأصوليون [ومنهم السيد الخوئي والسيد الصدر]، وقد سقّم الأخير معظم الأدلة. لنتابع معاً هذه الأدلة الكلامية في علم الأصول، غاضين النظر عن التشكيكات الأخبارية وأجوبتها، لأنها تخرجنا عن سياق البحث الثبوتي الذي نزمع السير فيه.

الأدلة الكلامية عند الأصوليين

الخوئي والصدر نموذجاً

توجد مجموعة من الشواهد الكلامية لهذا البحث ذكرت في مظانها وجاء الأصوليون لينقلوا هذه الشواهد دون أن يذكروا مصدرها وقائلها[1]، ومن أهمها:

الدليل الأول: ثبوت الحسن والقبح حتى عند البراهمة

لعلّ من أهم الشواهد التي تساق للتدليل على مدعيات المدرسة العدلية وأتباعها العقليين هي دعوى أنَّ الحسن والقبح وأحكام العقل

---

(1) هذا في الأعم الأغلب.

العملي ثابتة حتى عند المنكرين للدين وللألوهية، ويكثر استشهادهم بالبراهمة الذين يقطنون الهند، إذ يعتقد هؤلاء ـ كما يقرر الدليل ـ بالحسن والقبح مع أنهم غير متدينين بدين معين، وهذا يكشف عن عدم ثبوت هذه القضايا من ناحية الشرع، ويؤكد الارتكاز الوجداني العقلي لهذه القضايا.

وقد ذُكر هذا الدليل في كثير من كتب العدلية إذ نلاحظ تقرير هذا الدليل في كتاب «نهج الحق وكشف الصدق» للعلامة الحلي إذ يقول:

«لو كان الحسن والقبح شرعيّين لَما حكم بهما من ينكر الشرائع، والتالي باطل؛ فإنَّ البراهمة بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلّها، ويحكمون بالحسن والقبح، مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك»[1].

وجاء السيد الخوئي مؤيداً لسلامة هذا الدليل إذ نصّ على ثبوت «حسن بعض الأمور وقبح بعضها الآخر عند الملل حتى عند من ينكر الشرع والشريعة، فلو كان الحسن والقبح من قبيل الأحكام الشرعية لما كانا ثابتين عند منكري الشرع والشريعة»[2].

وقد أجيب عن هذا الإشكال في الكتب الكلامية الأشعرية بأجوبة متعددة لا تخلو بعضها من قوة، ومن باب الاختصار نشير إلى جملة منها:

أولاً: عندما يقرر البراهمة ذلك فهم لا يعنون من الحسن والقبح

(1) الحسن بن يوسف الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، ص83. وقد ورد هذا الدليل عند: أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج2، ص317.

(2) أبو القاسم الكوكبي، **مباني الاستنباط**، ج1، ص58.

سوى معنى الكمال والنقص، والملاءمة والمنافرة، أما بالمعنى المتنازع فإن كان الأمر بالنسبة إلى أحكامنا فنقبل ذلك، أما بالنسبة إلى أحكام الله سبحانه وتعالى فلا نسلم بذلك.

ثانياً: من قال لكم إنَّ البراهمة قد حسَّنوا الحسن وقبَّحوا القبيح جرّاء علمهم بذلك، فلعل الأمر جاء من تقليدهم للمؤمنين بشريعة ما.

ثالثاً: لعلّ هذا الأمر مع تسليمه قد جاء من خلال عرف عام يؤمن بذلك[1].

الدليل الثاني: إثبات النبوة العامة متوقّف على الحسن والقبح

لولا حكم العقل العملي بحسن هداية البشر واستهجان تركهم حيارى في الضلال، لأصبح من الصعب إثبات النبوة العامة، وهذا ما لا يمكن الركون إليه بحالٍ من الأحوال[2].

هكذا قرر السيد الخوئي الشاهد الثاني على إثبات الحسن والقبح، أما الكتب الكلامية فقد أُبرزت فيها ملازمات الدليل بالطريقة الآتية:

لو كان الحسن والقبح شرعيين للزم إفحام الرسل في دعوتهم بأن يقول الناس: لا ننظر في معجزتك حتى نؤمن بصدقك، وحيث إنّ إثبات

---

(1) للوقوف على هذه الأجوبة وغيرها انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصل، ص479؛ عضد الدين الإيجي، المواقف، ج3، ص 665؛ سراج الدين بن محمود الأرموي، التحصيل من المحصول، ج1، ص181؛ أحمد شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الأصول في اختصار المحصول، ص77.

(2) انظر: أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، ص 58.

صدقك متوقف على النظر في معجزتك، فلا يثبت على هذا شيء، ويلزم إفحام الأنبياء في ذلك[1].

الدليل الثالث: ثبوت المعجزة يتوقّف على قبح إجرائها على يد الكاذب

إذا ما أردنا أن نصدّق الرسول بمعجزته وبذلك نؤمن برسالته السماوية، فهذا الأمر لن يتأتى دون أن نثبت في الرتبة السابقة قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب، فإنَّ مرسل هذا الرسول لا بد من أن يطاله الحكم العقلي القائل بقبح إجراء للمعجزة على يد الكذابين، وما لم يكن لدينا هذا الحكم العقلي فلا سبيل لنا لتصديق معجزته.

جاء الدليلان المتقدمان على لسان السيد الصدر في بحوثه الأصولية بالصيغة التالية:

«أحدهما: انه لو شككنا في قضايا العقل العملي فكيف يمكننا أنْ نثبت بعد ذلك وجوب طاعة الشارع وحرمة معصيته؛ إذ لا يمكن أنْ يكون هذا الحكم إلّا عقلياً»[2].

«ثانيهما: انسداد باب إثبات نبوة نبينا محمد (ص) بل ساير النبوات؛ لأنَّ ذلك مبتنٍ على مقدمة عقلية عملية هي قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب؛ لأنه تغرير بالناس ونحو من الكذب فيكون قبيحاً على الله تعالى، فإذا أنكرنا الكذب فكيف يمكن إثبات صدق مدعي النبوة لمجرد جريان المعجزة على يديه»[3].

---

(1) انظر: الحسن بن يوسف الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص84؛ ويمكنك العودة لرؤية مصادر هذا الدليل في مصادر الدليل المتقدم.

(2) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص135.

(3) المصدر نفسه، ص135 ـ 136.

قبل أن ندخل في عرض أجوبة السيد الصدر لا بأس من الإشارة إلى ما أكدناه سابقاً، وهو: أنَّ مجمل هذه الأجوبة جاءت في الكتب الكلامية والأصولية للأشاعرة والمعتزلة بشكل مفصل وواضح، وسنذكر نصوص بعض هذه الأجوبة لاحقاً.

نعود إلى نصوص السيد الصدر في أجوبة هذين الإشكالين المتقدمين؛ فقد ذكر جوابين لحل هذه النقوض وأردف ذلك بنقض منهجي على هذا الدليل الأخير، ويمكن أن نوضح الجوابين والنقض بالشكل الآتي:

1 ـ إنَّ فرض احتمال العقاب من العقل النظري ـ والذي ثبت بالأدلة النقلية ـ كافٍ للإتيان بالطاعة وترك المعصية، إذ إنّ كل إنسان يملك تفكيراً وعقلاً سوياً يحتمل عقله صدق هذا الإنذار الآتي من الشارع المقدس، ويرجح احتمال المثوبة على الطاعة والعقوبة على المعصية على احتمالهما على العكس، وهذا كافٍ للتحريك.

وقريب من هذا الدليل جاء على لسان المعتزلة الذين طرحوا وجوب شكر المنعم عقلاً، فقرروا في بعض أدلة هذه القاعدة بأنَّ المكلف لو ترك الشكر فسوف يخطر في باله احتمال العقاب، وهذا الاحتمال يختلج ببال «كل عاقل يرى نفسه متقلباً في نعم محسن، ثم لا يشكره؛ فإنَّ مثل هذا بالحري أن يخاف عقاب المحسن على نفسه»[1].

2 ـ مع أنَّ نبوة النبي الأكرم (ص) لا يقتصر إثباتها على هذا الدليل، إلا

(1) عبد الوهاب السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص467.

أنَّ هذا الاستدلال يمكن أن يبنى على مقدمة عقلية نظرية وهي: كون الكذب نقصاً لا يمكن أن يتّصف به الواجب جلَّ وعلا، وبهذا يمكن تصحيح الاستدلال.

وقد أشار إلى هذا الدليل عضد الدين الإيجي في شرحه لمختصر ابن الحاجب الأصولي عندما شرح عبارة المختصر القائلة:

«قالوا لو كان ذلك لجازت المعجزة من يد الكاذب، ولامتنع الحكم بنسبة القبح على الله قبل السمع... وأُجيب بأنَّ الأول إن امتنع فلمدرك آخر»[1]. وهنا قرر الإيجي أنَّ هذا المدرك الآخر هو أنَّ «إظهار المعجزة على يد الكاذب نقص، والنقص محالٌ عليه»[2].

3 ـ أما النقض الذي وجهه السيد الصدر إلى الدليل الثالث فهو عدم خلوّه من الدورية، لأنَّ التغرير المترقّب من إجراء المعجزة على يد الكاذب متوقف على ثبوت النبوة وحصول القبح، وثبوت هذا القبح متوقف على حصول التغرير. ومن هنا، فلا يمكن أن يشكل هذا الدليل شاهداً على المدعى.

خلاصة ما تقدم

إلى هنا انتهينا من بيان الاتجاهات الأصولية في العقل العملي، وقد بدأنا بالاتجاه الفلسفي الذي تبنته مدرسة الشيخ الأصفهاني، فعرضنا للاتجاه وأصوله، وأردفنا ذلك بالملاحظات الهامّة التي أوردها أنصار المدرسة العقلية عليه.

---

(1) عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج2، ص79.

(2) المصدر نفسه، ص92.

وبعد أن استعرضنا مجموعةً من الملاحظات لأعلام المدرسة العقلية على اتجاه الاعتبار والمواضعة انحدر بنا البحث إلى استعراض المدرسة العقلية والقراءات التي قدمت لها، وقدمنا قراءتين لهذه المدرسة، تبنى صاحب الكفاية واحدة منهما وطرح الأخرى السيد محمد باقر الصدر، وقد عرضنا بعض الإجابات التي عرضت لحلِّ إشكالات البحث واستحقاقاته. وخشية التطويل سنكتفي بهذا القدر، وننتقل إلى متابعة بعض التطبيقات الأساس للعقل العملي في علم أصول الفقه، محاولين قدر الإمكان تحرّي مواطن الخلل في بعض مفاصل هذه التطبيقات ومدى صلاحيتها.

تطبيقات أساس للعقل العملي في علم الأصول

يمارس العقل العملي دوراً مهماً للغاية في أبحاث الحجج الأصولية بغية الاستدلال عليها وإرساء دعائمها، ولأجل تفحّص سلامة هذا المرتكز نتابع البحث في هذه الفقرة مع بعض تطبيقات العقل العملي الأساس في علم الأصول، وما أفرزته من نتائج متنوعة على اختلاف الاستخدامات، وهل يمكن للاتجاهات التي ذكرها الأصوليون أن تحفظ الانسجام بينها وبين التطبيق العملي لها على المفردات؟

وحيث إنّ البحث بدأ بصورة أساس ومهمة في كلمات الشيخ الأنصاري لذا سوف نبدأ هنا بكلماته، لنمرّ بعدها بكلمات تلامذته، حتى تنتهي بكلمات السيد محمد باقر الصدر الذي توّجت أبحاثه العصر الثالث من عصور علم الأصول.

لقد استخدم العقل العملي من قبل علماء الأصول باستخدامات عدّة، فقد استخدم «أساساً لإثبات حجية القطع وحجية القطع الذاتي، وإثبات حرمة التجري، واستخدموه في بحوث العلم الإجمالي، واتخذوه أساساً لإثبات حجية الأمارات الظنية، كما استخدموه كثيراً في مباحث الحجج عامة. وأيضاً ثمة استخدام عام للعقل العملي في إثبات الحكم الشرعي جاء تحت عنوان (المستقلات العقلية)»[1].

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص205.

هذا هو السياق العام لتوظيف العقل العملي في علم الأصول، مهمتنا في البحث الراهن تقتضي متابعة عرض بعض التوظيفات من أجل استيضاح سلامتها وقدرتها على تجاوز الإشكالات، وقبل الانتقال إلى متابعة التوظيفات لا بأس من الإشارة إلى استقراء سردي لهذه التطبيقات دون الدخول في تفاصيلها في النصوص الأصولية.

ويمكننا تلخيص أهم التطبيقات الأصولية للعقل العملي في القائمة الآتية:

1 ـ حجية القطع.

2 ـ قطع القطّاع.

3 ـ التجرّي.

4 ـ قاعدة الملازمة.

5 ـ منجزية العلم الإجمالي.

6 ـ قبح العقاب بلا بيان.

7 ـ وجوب الفحص.

8 ـ وجوب دفع الضرر.

9 ـ حق الطاعة.

10 ـ تطبيقات متفرقة:

أولاً: دوره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

ثانياً: دوره في التدليل على حجية الإجماع[1].

وسنحاول الوقوف على بعض هذه التطبيقات لتمحيص مدركات هذا العقل في علم أصول الفقه، وسيكون ذلك بحسب الأهمية التي نراها في البحث.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، 203 ـ 295.

(1)

حجية القطع

من الضروري الإشارة الموجزة إلى تاريخ هذا البحث في الميدان الأصولي لإسهامه بشكل وبآخر في فهم هذا التطبيق، فقد طرح البحث كبداية أصولية في أبحاث الوحيد البهبهاني، وذلك عند احتدام الجدل والنقاش الأخباري الأصولي في تلك الحقبة من الزمن، فجاء الأصوليون لالتماس وسيلة لحسم الصراع. ومهما يكن من أمر، فقد تطوّر البحث في حجية القطع بشكل كبير عند وصوله إلى أبحاث الشيخ الأنصاري حتى جعل هذه القضية «في مصاف الأدلة البرهانية التي يستحيل الشك فيها... لكن هذا الأساس الأصولي لم تهزه رياح الخصوم، بل تعرض إلى هزات ودٍّ من قبل طلاب مدرسة الوحيد كالشيخ جعفر كاشف الغطاء ومن بعده الشيخ محمد حسين الأصفهاني صاحب الفصول، فقد كان هاجس الخطر يحيط بهذا البحث حتى أصبح في ظل دراسات الشيخ الأنصاري مسلمة بديهية وقضية تحليلية مصونة بمبدأ الهوية الذاتية وقانون استحالة اجتماع النقيضين»[1].

---

(1) عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص224.

عند ملاحظة نصوص الشيخ الأنصاري نشاهد تأكيده هذا الأمر بجعل الحجية للقطع بمعنى الكاشفية، وجعل هذه الكاشفية بمنزلة الأمر الذاتي للقطع الذي لا يمكن أن يرفع وأن يوضع بحال من الأحوال، فقد أشارت نصوصه إلى عدم الإشكال « في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً»[1].

لكن تلاميذ الشيخ الأنصاري لم يقبلوا هذا الكلام، بل تنبهوا إلى الفصل بين الحجية والقطع، فرأوا أنَّ الحجية شيء والقطع شيء آخر. من هنا، نرى من اللازم والضروري التوقف معاً لذكر خصائص القطع، ومعرفة أي من هذه الخصائص شكّل العقل العملي مرتكزاً لها.

توجد ثلاث خصائص ذكرت للقطع، وهي كالتالي:

1 ـ الكاشفية.

2 ـ المحركية.

3 ـ الحجية.

ولا يخفى أنَّ المعنى الأول مدرك من مدركات العقل النظري، وأما المعنى الثاني فهو حالة طبيعية غريزية، فهاتان الخاصيتان لا شأن للأصولي بهما، إذ أشاروا ـ بغض النظر عن صحة دعواهم[2] ـ إلى «أنَّ القطع بذاته طريق إلى الواقع وكاشف عنه، فإنَّ حقيقته الكشف والرؤية،

(1) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج1، 29.

(2) أشار السيد الأستاذ في مجلس الدرس إلى عدم وجود يقين له حجية ذاتية، وإنما يكتسب اليقين صحته من خلال الحجة المنطقية التي تقام لإثباته

فهو بحسب ماهيته وذاته كاشف وطريق، فكاشفيته غير قابلة للجعل لا بسيطاً.. ولا تأليفياً»[1]، وكذا محرّكيته، فهي فكما يصفها الصدر محركية طبيعية تكوينية، فالمطلب الجدير بالاهتمام هو البحث عن هوية الخاصية الثالثة وعن مرتكزها الأساس الذي بُنيت عليه.

حجية القطع الأصولية هويتها ومرتكزها عند الأصوليين

أراد الأصوليون من الحجية في القطع: التنجيز والتعذير، بمعنى ما يصح الاستناد إليه في مقام امتثال الأوامر الإلهية، لكن التساؤل الجدير بالإجابة هو التساؤل الذي يبحث عن مستند هذه الحجية ومرتكزها، فما هو الشيء الذي يؤكدها ويجعلها منجزة ومعذرة؟

وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل لا بد من الإشارة إلى أنَّ الكشف واليقين والإراءة قد صُيّرا وصفاً ذاتياً للقطع في كلمات الشيخ الأعظم، لكن تلاميذ مدرسته عادوا ليقفوا أمام هذه المسلمة ويضعوا أمامها ملاحظات عدّة، فقد فرقوا بين طريقية القطع وحجيته، ونصوا على أنَّ «طريقيته... ذاتية، وهذا بخلاف حجيته فإنها خارجة عن حقيقة ذاته»[2]، وهنا تساءلوا عن هوية هذا القطع، وبماذا يحصل حتى تصبح الحجية وصفاً له؟

أصبح واضحاً في ضوء كلمات المتأخرين من علماء الأصول أنَّ الحجية إنما تلحق القطع بعد أن يكون حاصلاً بأوامر المولى الذي تجب طاعته، أما إذا قطعت بأنَّ لون هذا الكتاب أحمر فهذا لا يستتبع

---

(1) أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص46.

شيئاً باسم الحجية، فالصحيح منهجياً أن نثبت الكبرى والصغرى معاً، كبرى مولوية المولى، وصغرى ثبوت أن هذا الأمر قد صدر من المولى[1].

أما الأقوال التي ذكرت في مستند هذه الحجية فيمكن ذكر بعضها حسب الترتيب أدناه:

1 ـ إنَّ مرتكز هذه الحجية إنما هو أمر ذاتي لا يقبل الجعل، وهذا الرأي تبناه الشيخ الأعظم الأنصاري[2].

2 ـ إنَّ مرتكز ذلك هو بناء العقلاء وتواضعهم على ذلك، باعتبار أن هذا الأمر يحفظ لهم نظامهم ويبقي لهم نوعهم، وهذا ما اختاره الشيخ الأصفهاني[3].

3 ـ إنَّ حجية القطع هي من إلزام العقل وحكمه. وقد نسب الشيخ إسحاق الفياض هذا الرأي إلى صاحب الكفاية[4].

4 ـ إنَّ مرتكز هذه الحجية ومستندها إنما هو كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع، الأمر الذي يستدعي وجوب المتابعة والعمل على وفقه، وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي متابعاً في ذلك الشيخ الخراساني صاحب الكفاية[5].

---

(1) انظر: أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني، ج3، ص12.
(2) انظر: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج1، ص29.
(3) انظر: محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج3، ص17.
(4) انظر: محمد إسحاق الفياض، المباحث الأصولية، ج7، ص58.
(5) لاحظ: أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، ص، 45. محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص258.

5 ـ إنَّ المرتكز في حجية القطع إنما هو حق الطاعة للمولى الحقيقي، الشامل للتكاليف المعلومة، والمحتملة، والمظنونة، والمشكوكة، والموهومة ما لم يُقطع بالعدم، وهذا ما اختاره السيد الصدر[1].

بعد هذا الاستعراض الموجز لبعض الأقوال التي ذكرت في مرتكز حجية القطع وأساسها سنتوقف مع بعضها لتمحيصها ومساءلتها، لتظهير نقاط الخلل فيها، وهل يمكن لها أن تشكل أساساً صحيحاً لحجية القطع بالمعنى العقلي؟

مرتكز الحجية لدى الشيخ الأصفهاني

طبّق الشيخ الأصفهاني منهجه المتقدّم على محل البحث، فآمن بأنَّ وجوب المتابعة والامتثال إنما ينشأ جرّاء إذعان العقل بوجوبهما لتحسين العقلاء ذلك، إذ إنّهم رأوا في ذلك حفظاً لنظامهم وإبقاءً لنوعهم، ويعتبر هذا الأمر من صغريات الكبرى الكلية القائلة بحسن العدل وقبح الظلم الناشئة من تطابق الآراء، وحيث إنّ متابعة القطع وامتثاله يحقق صغرى لهذه الكبرى فسوف يكون الحكم العقلي مرتكزاً على هذا الأساس.

فالمراد بوجوب العمل عقلاً «ليس إلا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع، لا أنّه يوجد بعثاً وتحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلّق به»[2]، فالقوّة العاقلة والعقلاء كما

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ح3، ق2، ص28.

(2) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج3، ص17 ـ 18.

يرى الأصفهاني لا بعث ولا تحريك لهما البتة، فالعاقلة شأنها الإدراك، وأحكام العقلاء كما أوضح هو ما هي إلا قضايا مشهورة تطابقت عليها آراؤهم لأغراض حفظ النظام وإبقاء النوع، وفي مقامنا الحالي لا موضوع جديد لحكم العقل، بل الأمر يتعلق بتطبيق الكبرى القاضية باستحقاق العقوبة والمثوبة لكلّ من خالف ووافق أمر المولى عز اسمه بمجرد القطع به. وقد وقفنا سابقاً مع المناقشات التي طُرحت على مثل هذا البيان من قبل بعض أعلام المدرسة العقلية فلا حاجة لإعادتها هنا.

وفي نهاية عرض هذا المرتكز يبقى لدينا استفهام أمام مدرسة الاعتبار والمواضعة القائلة بعدم إمكانية صدور بعث أو تحريك من العقلاء مفاده:

ما هو تفسير الشيخ الأصفهاني ـ وهو يقرر عجز البناء العقلائي على تقرير شيء ـ للأحكام والقوانين التي تصدرها بناءاتنا العقلائية في كثير من المواقف؟ فهل يفسّر ذلك بالعجز التكويني والعالم الخارجي زاخر بالأحكام والإلزامات العقلائية، أم يُرجع ذلك إلى اختصاص التشريع بالمولى عزّ اسمه؟ وهذا بحث آخر لا ربط له بالأحكام العقلائية؟[1].

مرتكز الحجية لدى السيد الخوئي

وصف السيد الخوئي الحجية الثابتة للقطع بكونها من لوازمه العقلية التي لا تنجعل بجعل جاعل أو ببناء عقلاء، وإنما هي أمور «واقعية في

(1) مجموع هذه الملاحظات أوردت في مجلس درس أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف.

نفس الأمر، يدركها العقل بواقعيتها، غاية الأمر أنَّ الخارج ليس ظرفاً لوجودها كما في الجواهر والأعراض، بل الخارج ظرف لنفسها، فهي نظير الملازمات العقلية التي لها واقعية يدركها العقل بواقعيتها... والخارج إنّما هو ظرف لنفسها لا لوجودها... وعليه فحجية القطع من الأمور الواقعية المدركة بالعقل لا أنها من أحكام العقل ومجعولاته كما توهم»[1]. وإذا أردنا مساءلة العقل عن إدراكه إزاء القطع فسوف يجيبنا بأنه «يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، ويدرك صحة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع»[2].

وهنا نشاهد دور العقل العملي في إعطاء المسوّغ العامّ لحجيّة القطع بالمعنى الأصولي، إذ نلاحظ السيد الخوئي كيف يقرّر تحسين العقل في مورد القطع وتقبيحه، ورأينا جزمه بتكوينية الحجية بالنسبة إلى القطع، وهذا الأمر مبتنٍ على المسلك الذي يُختار في تفسير طبيعة أحكام العقل العملي والتي تقدّم الحديث عنها مفصلاً.

وفي السياق نفسه وعند مناقشته للاتجاه الثاني القائل بأنَّ العقل يحكم ويقرر هذه الأمور، أشار السيد الخوئي إلى الفكرة المشهورة والدائرة على الألسن وهي أنَّ العقل يدرك وليس من شأنه الحكم، «أما الإلزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى، نعم الإنسان يتحرك

(1) أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، ص45. وهذا هو معنى العبارة القائلة: لوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

(2) محمد سرور البهسودي، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، ج2، ص16 - 18.

نحو ما يراه نفعاً له ويحذر مما يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حب النفس»[1].

ولأستاذنا أبو رغيف وقفة مع التذييل الذي ذكره السيد الخوئي لهذه المقولة، وهو حصر الإلزام والبعث التشريعي بالمولى، فقد قرّر أنّنا في بحث العقل العملي نتحدّث عن الأحكام العقلية العملية التي تقرر شريعةً، وإلزامات، وتحسيناً وتقبيحاً عقليين، فكيف جاز للسيد الخوئي أن يحصر هذا الإلزام بالمولى؟! وإذا كان الأمر كذلك فما هو دور العقل إذن؟

من المعروف لديهم أنَّ الأحكام الشرعية التي تطابق الإدراكات العقلية إنما هي أحكام إرشادية لحكم العقل، وليس لها بُعد تأسيسي على الإطلاق، وقد قيل إنَّ الأوامر الشرعية ألطاف عقلية. فالذاهبون إلى شأنية العقل للإدراك فقط إنما يعنون إدراك العقل لهذه الأحكام كحقائق ثابتة في عالم آخر، وهذا لا يعني ذهابهم إلى عدم إدراك العقل لأي حكم إلزامي بالمرة، فكثير من الأحكام التي تصدر من العقل تصدر على نحو الإلزام والبعث، وما بحثنا الحالي إلا شاهد ودليل على ذلك. هذا كله على مبنى المشهور.

أما على طريقة أستاذنا والتي سنعرض لها مفصلاً في الفصل الأخير من هذا البحث فالأمر متفق مع السيد الخوئي في نتيجة هذا التقرير، مع اختلاف في طبيعة المباني. فهو يعتقد بأنَّ الإلزامات العقلية تنظر إلى الأفعال في عالمها الخالص، أمّا أحكام الأفعال المتزاحمة والتي شأنها الاصطدام والاحتكاك مع المتزاحمات الأخرى فلها شأن آخر وعقل آخر

(1) المصدر نفسه، ص16.

لا يتحلى بالبداهة والوضوح، إنما هو عقل مزود بخبرات وخلفيات عدّة ومتنوعة، ومن هنا جاز أن يقال: بأنَّ الإلزامات التشريعية من اختصاصات المولى والمشرع فقط، بداهة أنَّ العقل لا يقرر إلزامات تشريعية وهو محتفظ بأوليته وبداهته وقبليته[1].

نعود إلى تخريج السيد الخوئي لوجوب متابعة القطع إذ وصف الأمر بكونه من لوازم القطع الذي لا ينفك عنه، وقد نقض الشيخ الفياض على تخريج أستاذه بأنَّ العقل إنَّما حكم بحسن متابعة القطع وقبح مخالفته جرّاء ثبوت حجية القطع في الرتبة السابقة، وما لم تثبت حجية القطع في المرتبة السابقة لا سبيل لحكم العقل بهذا اللازم[2]. ومن الواضح أنَّ مرجع هذه الملازمة بين القطع ووجوب الامتثال والمتابعة إنما يعود ـ كما قرر جملة من الأعلام ـ إلى علية هذا القطع لوجوب الامتثال والمتابعة، وحيث إنّ العبد قطع بأوامر المولى عزَّ اسمه ونواهيه فسوف يثبت الحكم العقلي القائل بلزوم المتابعة والامتثال والانصياع لهذه الأوامر والنواهي[3].

وسيواجه هذا اللون من التحليل مشكلة أمام المسلك المختار في تفسير طبيعة مدركات العقل العملي، إذ إنّنا لم نؤمن بإمكانية الحفاظ على أولية وقبلية المدرك العقلي إذا ما عُلق على شيء، والملاحظ في هذا المنهج الأصولي في تفسير الحجية تعليق صدور الحكم العقلي على العلم وحالات المكلفين، وهذا ما لا يتوافق مع الرؤية التي نطرحها ونتبناها والتي سنقوم بإيضاحها في القادم من البحث.

---

(1) مجموع هذه الملاحظات وردت في مجلس درس أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف.

(2) انظر: محمد إسحاق الفياض، **المباحث الأصولية**، ج7، ص58.

(3) محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار**، ج3، ص6.

مرتكز الحجية لدى السيد محمد باقر الصدر

بدأ الصدر ـ وهو يقرأ التراث الأصولي الواصل إليه ـ بقراءة متمعنة فاحصة، فرأى أنَّ هذا اللون من التأسيس لا يمكن أن يكون منطلقاً صحيحاً في فهم المرتكز الذي تقوم عليه الحجية، وبعد أن فرّق جيداً بين الحجية المعرفية التي لا شأن للأصولي بها وبين الحجية الأصولية، توقف قليلاً مع القول بحجية القطع الذاتية، إذ رأى كما رأى السابقون عليه أنَّ ذلك لا يرجع إلى معنى محصل، فلو قطعنا بأنَّ العمارة الواقعة في مدينتنا لونها أحمر أو أنَّ البيت الذي يسكن فيه الرئيس بارد، فما هي الحجية التي تترتب علينا من هذا القطع؟ فالصحيح منهجياً أن نرجع إلى تفحص طبيعة القاعدة التي تطعَّم بمفهوم المسؤولية والحجية، فما هو السرّ الذي يجعلني مسؤولاً أمام هذا القطع؟

ومن الواضح أنَّ المثالين المتقدمين لا يضعان أي مسؤولية أمامي عندما أقطع، فلا يترتب عليَّ أي تنجيز أو تعذير، الأمر الذي يدعونا إلى البحث عن السرّ الذي يقف وراء الحجية التي ندعيها للقطع.

أجل؛ ما لم تطعم الحجية بمفهوم المولوية لا يمكن لنا ادّعاء حجية القطع، فالقطع بأوامر المولى هو الباعث لاستنتاج وجوب المتابعة، وقبل كل شيء يجب تفحص دائرة هذا المفهوم سعةً وضيقاً، فهل حقّ طاعته ذاتي ويكون مدركاً بملاك الخالقية والمالكية، فيكون شاملاً لليقينيات، والظنيات، والمشكوكات، والموهومات ما لم نقطع بالعدم؟ أم يكون على أساس ملاك شكر المنعم، والذي هو ملاك أضعف من ملاك المالكية والخالقية؟

والذي يظهر من كلماته ذهابه إلى الشق الأول، إذ ذهب إلى كون

حقّ الطاعة يتأسس على أساس مالكية الله وخالقيته، ونعى الحكماء الذين ذهبوا إلى ارتكاز هذا الحق على ملاك شكر المنعم إذ يفرّق الصدر بين هذين الملاكين[1].

ومن هنا طرح السيد الصدر فكرة حق الطاعة لكي يصيّرها مدركاً عملياً ينتج وجوب متابعة القطع وما تبقى من مراتب الظن والاحتمال، وسنعود إلى طبيعة هذا المدرك مستفهمين عن إمكانية أن يكون مدركاً عقلياً عملياً أولياً.

(2)

قبح العقاب بلا بيان

بُلورت هذه القاعدة واسعة الاستخدام في أيام الجدل الأخباري الأصولي، وقد قام الأصوليون بتطويرها والإكثار من استخدامها، لتصحيح الكثير من الأحكام التي أطلقوها، وبات الإقرار بها حكماً أولياً ضرورياً لا يوجد من يشك فيه أو يخالف، ولكي نلقي الضوء على معنى هذه القاعدة نحتاج إلى التوقف معها قليلاً لمعرفة موضوعها، ومحمولها، ومستندها فنقول :

موضوع القاعدة: عقاب بلا بيان.

محمول القاعدة : لا ينبغي أن يفعل.

الحاكم بذلك : العقل العملي البديهي.

---

(1) وجّه أستاذنا السيد محمود الهاشمي مقولة الحكماء بكون مقصودهم من المنعمية أي المنعمية في الوجود والخلق للإنسان. كما ذهب السيد كاظم الحائري إلى كون الصحيح في هذه المسألة هو ملاك شكر المنعم فحسب. انظر: محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص29، ح1؛ كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج1، ق2، ص223، ح1.

وفي مقابل هذه القاعدة نستنتج قاعدةً أخرى تضائف قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهي حسن العقاب مع البيان (حجية القطع) وهي كالتالي:

موضوع القاعدة: عقاب مع البيان

محمول القاعدة: ينبغي أن يفعل.

الحاكم بذلك: العقل العملي البديهي.

إذن فهاتان قاعدتان متضايفتان اعتبرهما الصدر الأركان الأساس «اللذين قام عليهما التفكير الأصولي في هذا العصر في باب الأدلة العقلية»[1].

وقد أقيمت على هذه القاعدة مجموعة من الأدلة سنقف مع الدليل الذي ذكره الشيخ النائيني عليها، وننتقل بعد ذلك إلى ملاحظات عابرة وفق المنهج المختار في تفسير معطيات العقل العملي.

استدلال الشيخ النائيني على القاعدة

استدل الشيخ النائيني على هذه القاعدة بالقول:

إنَّ المحرك للعبد نحو الامتثال إنما هو وجود المقتضي، وإذ لا وجود لهذا المقتضى فلا داعيَ للتحرك، وإذا كان الأمر كذلك فسوف يقبح معاقبة الفرد الذي لم يتحرك جرّاء عدم وجود المقتضي. وبما أنّ المقتضي للامتثال هو العلم الذي هو غير موجود هنا، فلا يحسن عقاب من لم يمتثل لعدم العلم.

---

(1) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج3، ق2، ص59.

وإذا أردنا أن نطبق الكلام على محل بحثنا؛ فإنَّ العقل العملي يدرك قبح عقاب الشخص الذي لم يتحرك جرّاء عدم البيان وعدم المقتضي. وقد تسأل هنا وتقول: ما هو الضمان الذي يؤكد لنا عدم وجود المقتضي واقعاً، فلعلّ المقتضي موجود ولكنه لم يصل؟

وهنا تأتي إجابة الشيخ النائيني القائلة: إنَّ المحرّك للفرد نحو الامتثال أو الترك إنما هو وجود المقتضي الواصل لا وجوده الواقعي. فالأحكام الواقعية لا تكون محركة للعبد إلا «بعد الوصول؛ ضرورة عدم إمكان الانبعاث إلا عن البعث بوجوده العلمي دون الخارجي، فكما إنَّ الأسد الخارجي لا يوجب التحرز والفرار عنه إلا بعد محرزيّة وجوده فكذلك الحرمة المجعولة من الشارع لا يترتب عليها الانزجار إلا بعد وصولها»[1]. فالقطع كحالة نفسانية لا قيمة له إلا إذا رُهن بوجوده المقطوع خارجاً، فالقاطع «بوجود الماء أو الأسد إنما يتحرّك أو يهرب لا من جهة وجود صفة نفسانية بما هي صفة، بل من جهة انكشاف الموجود الخارجي بها»[2].

لكننا نسأل عن هذا الحكم العقلي: هل العلم والانكشاف مأخوذ فيه أم لا؟

جواب الشيخ النائيني أضحى واضحاً من خلال ما تقدّم، فالعقل لا يحكم بقبح أو بحسن إلا بعد التحرّز والانبعاث، هذا الانبعاث والانزجار الذي يستحيل «ما لم يتّصف بصفة المعلومية؛ بداهة أنَّ العطشان لا يعقل

(1) أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، ج3، ص323.

(2) المصدر نفسه، ص45.

تحرّكه نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده»[1]، فيكون الحكم العقلي العملي معلقاً على حالات المكلفين، فكيف يمكننا أن ندعي الثبوت والتقرر لهذه الأحكام في عالم آخر بأولية وقبلية وبداهة؟! فإنّ تعليق هذه المدركات على حالات المكلفين لا يتم بعقل أولي بديهي، وإنما يعود ذلك إلى العقل المركب الذي زوّد بمعرفة متفحصة للدليل الواصل، وهل يمكن لهذا الدليل أن يرقى إلى مستوى البداهة؟!

(3)

حق الطاعة

طرح السيد الصدر مدرك حقّ الطاعة ليكون مرتكزاً شاملاً لحجية القطع وباقي الأقسام من ظنّ واحتمال. فبعد تنبيهه إلى الخطأ الذي وقعت به كلمات المشهور والتي كانت تفصل بين مولوية المولى ومنجزية أحكامه، عاد ليطرح بحثاً هاماً يحدد فيه سعة دائرة مولوية المولى وضيقها بعد اتضاح خصائص المولوية الذاتية الثابتة في لوح الواقع[2] فطرح ثلاث فرضيات:

1 ـ إنَّ مولويته عزّ اسمه من الأمور الواقعية والتي ترتبط بواقع التكليف مع إغماض النظر عن درجة الانكشاف الحاصل.

2 ـ إنَّ المولى له حق الطاعة والمولوية في حدود ما يقطع العبد به، وأيّ تكليف لم يصل إلى حدّ القطع فلا حق طاعة فيه.

---

(1) المصدر نفسه، ص44.

(2) يذهب الشيخ إسحاق الفياض إلى إنَّ هذا المدرك ليس من مختصات السيد الصدر بل هو رأي عامة الأخباريين. لاحظ في هذا الصدد: «الأنظار حول علم الأصول في الميزان»، حوار مع الشيخ إسحاق الفياض، نُشر في: جايگاه شناسى علم أصول: گامي بسوى تحول، به كوشش سيد حميد رضى حسيني، ومهدي علي پور.

3 ـ يتمتّع مولانا وخالقنا بحقّ طاعة شامل وواسع تبدأ دائرته من القطع بالتكليف، وتنتهي بعدم القطع بالعدم.

وهنا نقف لتمحيص هذه الاحتمالات:

أما الفرضية الأولى فقد استدلّ الصدر على بطلانها بكونها خلاف معذرية القطع، وذلك لأنَّ هذه الفرضية تجعل التكليف في حالات الجهل المركّب منجزاً. إلا أنَّ هذا اللون من الاستدلال مصادرة على المطلوب؛ إذ إنَّ مصبَّ بحثنا الحالي في تحديد دائرة الحجية، وهل هي مختصة بالقطع فقط، أم أنها شاملة للحالات المتبقية من ظن واحتمال؟ لكن السيد الصدر فاجأنا ونحن نبحث في تحديد هذه الدائرة بنتيجة نترقّب الوصول إليها من خلال هذا البحث نفسه.

والصحيح بطلان الفرضية الأولى، ليس لأنَّ مدرك حق الطاعة معلق على حالات المكلفين؛ وإنما لأنَّ حق الطاعة الذي نريد إثباته لا يُدرك إلا بعد معرفة صاحب هذا الحق وصفاته وسماته، وبعد معرفتنا ذلك نستنتج بتوسط العقل النظري استحالة صدور تكليف بغير المقدور منه، وبذلك نبعد القطع بعدم التكليف من دائرة حق الطاعة لأنه تكليف بغير المقدور.

أما بطلان الاحتمال الثاني فلكونه ـ كما وصفه السيد الصدر ـ قياس لمولوية المولى الحقيقية بالمولوية العرفية، إذ إنّ مولويته «من أكمل صفاته الذاتية، ومن ثَمّ يكون حقّه في الطاعة على العباد من أكبر الحقوق وأوسعها حيث تشمل كل الموارد، لأنَّه ناشئ من المملوكيّة والعبوديّة الحقيقيَّة»[1].

(1) حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج8، ص50.

ومن خلال إبطال الاحتمالين السابقين تصل النوبة إلى الاحتمال الثالث والذي هو خيار السيد الصدر وفحوى حق الطاعة، وتقرير هذا الاحتمال أوجزه صاحبه بالنص أدناه:

«ونحن نؤمن... بأنَّ المولوية الذاتيّة الثابتة للّه سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة فكما إنَّ أصل حق الطاعة للمنعم والخالق مدرَك أولي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيقاً»[1].

شرطية الوصول في ثبوت حق الطاعة عقلاً

لكي يصبح حق الطاعة منجزاً على المكلف لا بد وأن يكون «للانكشاف والقطع دخل فيه، لأنَّ هذا الحق بحسب الحقيقة حق للمولى على العبد أن يطيع مولاه، ويقوم بأدب العبودية والاستعداد لأداء الوظيفة التي يأمره بها..ومن الواضح أنَّ مثل هذا الحق الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق تنجزه لا واقع التكليف»[2].

ومن الواضح أنّ ما يراه الصدر من كون إدراك العقل لحق الطاعة منوطاً بحصول العلم والقطع به لم يقبل لدى اتجاهنا في تفسير مدركات العقل العملي، إذ إنَّ حقائق العقل العملي لا سبيل لارتهانها بمعطياتٍ خارج حريمها، وإذا رأينا قضايا من هذا القبيل فلا يمكن أن نضعها في صفّ المدركات العقلية.

---

(1) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج1، ق2، 28.

(2) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص41.

لقد نوّهنا سابقاً بأنَّ مثل هذا البحث لا يمكن البرهنة عليه، وإذا ما سالت السيد الصدر عن دليله على مدعاه فسوف يكون جوابه الوجدان، هذا المفهوم الذي طالما يُستخدم في الميدان الأصولي دون أن نصغي لمتفحص حاول المساءلة عن كنهه وحقيقته، غير أنَّ السيد أبو رغيف تنبه إلى خطأ استخدام هذا المفهوم ودعا إلى إعادة تدقيقه، ورأى أنَّ الوجدان لا يعني سوى العقل الثاني الذي يتكوّن لدى الفقيه والأصولي جرّاء الأدلة، والشواهد، والتربية، والمواضعات، ولا يمكن له «أن يؤسّس علماً وقواعد متفقاً عليها، فالمحقق النائيني يقرّر: (أن القطع طريق محض إلى متعلقه لا دخل له في الحسن والقبح) ويعلّق السيد الخوئي عليه (ولم يستدل بشيء، وادعى أن هذا الأمر وجداني) ثم يقول: (وأما ما ذكره المحقق النائيني من دعوى الوجدان ففيه أنَّ الوجدان شاهد على خلافه)»[1]. ومثل هذا الاختلاف يعدُّ شاهداً على أنَّ مثل هذا المفهوم لا يمكن أن يكون مسلّمةً تصلح للاعتماد في ميادين البحوث العلمية.

رأينا كيف اعتمد السيد الصدر على العقل العملي ومدركاته في استنتاج مفهوم الحجية، فقد جعل العقل العملي أساساً يحكم بحجية القطع وباقي مراتب الظن والاحتمال، والأمر كما قررنا يعود إلى المنهج المتبع في تفسير طبيعة هذه المدركات العقلية العملية، فهل هي أمور واقعية نفس أمرية تمتاز بطابع البداهة والقبلية والأولية كما هو مختار المدرسة العقلية في التفسير؟ أم أنها مواضعات عقلائية تبانى عليها عقلاء القوم لحفظ نظامهم ودوام نوعهم كما هو منهج المدرسة الفلسفية؟ ومما تقدّم يتضح أنَّ السيد الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية، فقد تبنّى

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص235.

اتجاهها، وساهم بشكل وبآخر في تدعيم منطلقاتها، بالتحليل تارةً والطرح المتماسك تارةً أخرى.

توجد مناقشات طرحها الشيخ محمد مهدي الآصفي لا بأس بالتعرض لها إيجازاً، ثمَّ الانتقال إلى رؤية البحث لحق الطاعة، وهل يمكن أن يكون مثل هذا الحق مدركاً عملياً أولياً؟

دفعُ دخلٍ

لقد فرّق السيد الصدر بين ثلاثة أنواع من المولوية:

1 ـ **المولوية الذاتية**: وهي التي تثبت من دون جعل جاعل أو اعتبار معتبر، وهي أمر واقعي على حدّ سائر الواقعيات الأخرى.

2 ـ **المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي**: وهي مولوية الأنبياء والأولياء التابعة لسعة جعلها وضيقها.

3 ـ **المولوية المجعولة من قبل نفس العبيد فيما بينهم**: وتتبع هذه المولوية سعة الجعل وضيقه أيضاً.

ومن خلال هذا التفريق تبيَّن أنَّ المولوية التي ندّعيها لخالقنا ومالكنا هي مولوية ذاتية وغير مجعولة على الإطلاق. أما المولويات الأخرى، فهي مولويات مجعولة تعود سعتها وضيقها إلى الجاعل لها، وحيث إنّ العقلاء تعارفوا ـ وهذا هو القدر المتيقن ـ على وجوب طاعة هذه المولوية في صورة القطع بصدور الحكم فقط، لذا سرّى المشهور الحكم من هذه المولويات المجعولة إلى المولوية الذاتية، متصورين عدم الفرق بين هذه المولويات، بيد أنّ وجداننا يرى التفريق الواضح بينها، فإنَّ مولويته تعالى كاملة في جميع

الجوانب والنواحي، فلا بد من أن يكون حق طاعتها شاملاً وكاملاً أيضاً، بداهة أنَّ مرتكزها واسع وشامل.

ووفق هذا التفريق لم يقصر حقَّ طاعة المولى على المقطوعات فقط، وإنما وسعه ليشمل مراتب الظن والاحتمال ما لم يقطع العبد بالعدم، بخلاف الحق المجعول إذ حصره في المقطوعات فحسب.

ومن هنا، حاول الآصفي على ما جاء في مقدمته لكتاب الفوائد الحائرية أن ينتصر لمسلك المشهور الذي يؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ ليؤسس عليها حجية القطع، فطرح بياناً يثبت من خلاله هذه القاعدة دون ورود الإشكالات التي طرحها السيد الصدر عليها، فقد ذهب إلى أنَّ الذي حدا بالسيد الصدر إلى نقد وتفكيك هذه القاعدة هو اعتقاده بأنَّ هذه «القاعدة منطلقة من حكم عقلي واحد، وليست تركيباً من حكمين عقليين»[1]، وسيتبين لنا أنَّ هذه القاعدة ليست حكماً عقلياً بسيطاً، وإنما تتركّب من حكمين:

الأول: إنَّ العقل ينفي حقّ الطاعة للمولى على المكلّف، فيما إذا لم يصله التكليف بصورة قطعية بعد أن جهد في تحصيله والبحث في المظان التي يترقب فيها الحصول عليه.

الثاني: إنَّ العقل يحكم بقبح عقاب الفرد الذي شمله الحكم الأول.

لكن مجرد هذا الكلام لا يفيدنا شيئاً في رد القائلين بمسلك حق الطاعة، فهؤلاء ادّعوا أنَّ المولوية الذاتية سنخ مولوية لا يمكن أن تتفق مع المولوية المجعولة والعقلائية في الموارد التي تقرّر فيها هذه

(1) محمد مهدي الآصفي، مقدمة كتاب الفوائد الحائرية، ص73.

المولويات عدم ثبوت الحجية في غير موارد القطع بالحكم، وسرّ ذلك كما أشار السيد الصدر هو:

إنَّ عقلنا العملي يدرك أنَّ لمولانا وخالقنا حقّاً يختلف عن الحقوق التي نراها ونشاهدها بين الموالي والعبيد العرفيين، ولا نقصر هذا الحق على موارد القطع بصدور الحكم فقط، وإنما نتجاوز به إلى المراتب الأخرى من الظن والاحتمال. فكل ما قطع به المكلف، أو ظن بوصوله، أو احتمل أو توهم ذلك فسوف يكون حجة عليه.

وانطلاقاً من هذه الرؤية التي تميز بين نوعين من الطاعة طاعة المولى الحقيقي وطاعة الموالي غير الحقيقيين، طرح هذا الفاضل المعاصر محاولة يريد من خلالها إبراز عدم الفرق من ناحية حق الطاعة بين المولى الحقيقي وغيره، «فليس يوجد لدينا حقان ومصدران للطاعة، حق الطاعة لله وحق الطاعة لغير الله تعالى من العبيد، وإنما هو حق واحد ومصدر واحد»[1].

فالطاعة في رأيه تنقسم إلى قسمين:

1 ـ طاعة شرعية.

2 ـ طاعة غير شرعية.

أما القسم الأول فهي: «طاعة الله تعالى وطاعة كل من يأمر الله تعالى بطاعته من أنبيائه، ورسله، وأوصيائهم (عليهم السلام) ومن يؤمّرونهم على الناس من الأُمراء ومن الدرجة الثانية والثالثة... وتدخل في هذا الحقل من الطاعة طاعة الزوج، وطاعة الوالدين، وطاعة الأجير،

---

(1) المصدر نفسه، ص74.

فإنَّ كل ذلك يتم بأمر من الله تعالى»[1]. وأما القسم الثاني فهو الطاعات التي لا تنتهي إلى أوامر الله عز وجل، ولا كلام لنا في القسم الثاني وإنما المهم هنا القسم الأول.

لقد بنى السيد الصدر مسلكه هذا على أساس التفريق بين لونين من الطاعة: طاعة للمولى الحقيقي وطاعة للمولى غير الحقيقي، ولا يمكن قياس إحدى الطاعتين بالأخرى، بداهة أنَّ الطاعة تعود إلى سعة دائرة المطاع وضيقها، وحيث إنّ المطاع هو الله عزّ وجلّ، فلا يمكن أن نساوي بين طاعته وطاعة الموالي العرفيين، لكن ما أشرنا إليه من تقسيم يُظهر عدم الفرق بين طاعة الله وطاعة غيره المنتهية إليه، فكل الأقسام الأخرى من طاعة الأنبياء، والرسل، والأوصياء، والزوج، والوالدين، والأجير إنما هي في الحقيقة «مصاديق لطاعة الله تعالى، وفي امتداد طاعة الله، وتحمل نفس قيمة وقوة طاعة الله، وإن كانت تختلف عن طاعة الله في مساحة الطاعة... وهذه المساحة هي التي تتحدد بالجعل من قبل الله تعالى، فمهما أمر الله تعالى بطاعة لأحد في مساحة يحددها للطاعة وجبت تلك الطاعة في تلك المساحة، من دون أن تختلف قيمة هذه الطاعة»[2].

ففي قسم الطاعة المشروعة لا توجد لدينا قيمتان لكلّ واحدة حق منفصل، وإنما الجميع تنبثق من حق واحد، وهو حق الطاعة الإلهية على العباد، ومما لا إشكال فيه أنَّ «العقلاء يتطابقون على أن حقّ الطاعة مشروط بوصول التكليف إلى المكلّف، وما لم يصل التكليف إلى المكلف وصولاً قطعياً لم يكن للمولى حق للطاعة على المكلف... وإذا

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص74 ـ 75.

عرفنا بوحدة حق ومصدر الطاعة الشرعية أمكننا أن نعمم الحكم العقلي السابق في مورد حق الله تعالى على عباده بالطاعة»[1].

نلاحظ: إنَّ ما ذكره الآصفي من محاولة توحيد قيمة كل الحقوق الشرعية باعتبار انبثاقها من حق واحد، ومن ثم تعميم الحكم العقلي جرّاء ذلك غير سديد؛ وذلك لأنَّ السيد الصدر لم يدّعِ أنَّ إطاعة الأنبياء والأولياء والوالدين والزوج بما هم كذلك طاعة غير شرعية، بل ذهب إلى أنَّ المولوية الإلهية تستتبع سنخاً من الطاعة، والمولوية المجعولة تستتبع سنخاً آخر من الطاعة، وهذا لا يعني عدم رجوع المولويات المجعولة إلى المولوية الحقيقية، ووحدة مصدر هذا الحق لا تستلزم الذهاب إلى تعميم أحكام هذا الحق.

ومن الواضح أنَّ طاعة الله سبحانه وتعالى تختلف عن طاعة الزوج الذي أمر الله الزوجة بطاعته، فطاعة الآمر بصورة مباشرة تختلف عن طاعة من أمر المولى بطاعته، فحكم الطاعة انصب على أمر الآمر بصورة مباشرة، وعلى أمر الآمر المأمور بإطاعته بصورة طولية لأنَّ إطاعته إطاعة لمن أمر بإطاعته.

ملاحظات عامة على مسلك حق الطاعة

وفق المنهج المختار في تفسير طبيعة أحكام العقل العملي تتمظهر لدينا ملاحظات عدة على مسلك حق الطاعة نوجزها بنقاط:

1 ـ لقد علّق الصدر الحكم العقلي العملي بسقوط حق الطاعة على ورود ترخيص من قبل الشارع بذلك، ووجه هذا التعليق أنَّ هذا الحق هو

(1) المصدر نفسه، ص75.

له عز اسمه لا عليه، فمن حقّه أن يتنازل عنه، ومتى ما تنازل صاحب الحقِّ عن حقه فلا يبقى شيء يطالب به.

كما علّقه أيضاً على العلم وحالات المكلّفين، ومثل هذا اللون من التعليق لحكم العقل لا يمكن أن ينسجم مع تطلعات بحثنا في تفسير هذه المدركات، بل حتى مع الرؤية العامة للمدرسة العقلية، فأحكام هذا العقل كما يقرُّ أتباع هذه المدرسة مدركات واقعية يدركها العقل في عالم آخر وراء العقل، فكيف يمكن لنا أن نعلق حكماً عقلياً بديهياً أولياً على معطيات اعتبارية شرعية وعالم التجربة البشرية، هذا يعني الخروج من دائرة العقل الأولية واللجوء إلى دائرة البعدية والتزاحمات الحاصلة في عالم الواقع، وهو يعادل انتفاء بداهة وأولية أحكام هذا العقل.

2 ـ لا يمكن أن نصدّق أنَّ مدرك حقّ الطاعة هذا هو مدرك عقلي أوّلي وبديهي؛ فإنَّ من علائم الأمر البديهي عدم الاعتماد على تصديقات سابقة، وإذا ما توقّف المفهوم على تصديقات سابقة فهذا يعني خروجه عن دائرة الوضوح والأولية. وما نحن بصدده من هذا القبيل، إذ إنّ العقل في مورد الإطاعة لا يحكم بوجوب الانبغاء أو عدم الانبغاء إلا بعد التصديق بوجود مولى، وإنَّ لهذا المولى أوامر ونواهي، والمكلّف يقطع بها أو يظنّ ويحتمل وصولها، وحينها يحكم العقل بوجوب الطاعة.

وقد يقال أنَّ هذا الأمر قائم على أساس القضية الشرطية القائلة:

مع فرض وجود إله وله هذه الأوامر فالعقل يحكم بطاعته.

لكن هذا القول غير سديد، إذ إنَّ التصور المحض لا يمكن أن ينتج لنا حكماً عملياً بوجوب الطاعة، فلا يمكن للإنسان أن يصدّق «بأنَّ حكم العقل بوجوب طاعة التكليف الإلهي يمكن أن يترتب على تصور محض

للتكليف الإلهي، دون أن يكون هناك شعور بوجود هذا التكليف بالفعل»[1].

عندما لا تكون التكاليف الإلهية سوى تصورات فرضية صرفة، فلا نعتقد أنَّ العقل يسلم بأوّلية وجوب إطاعتها لهذا التصوّر المحض فقط، بل إنَّ الحكم في هذا المجال شأن العقل الثاني والذي يزوّد ويحصّن بمجموعة كبيرة من المعارف تستند إلى النصوص الدينية وثقافات المحيط.

3 ـ مع فرض أنَّ حق الطاعة مستند إلى ملاك وجوب شكر المنعم، فكيف يمكن لنا التصديق بأنَّ هذه الطاعة تمثّل مصداقاً من مصاديق الشكر لهذا المنعم؟ إذ إنَّ كبرى شكر المنعم يدركها العقل من دون الالتفات إلى المحسِن والمحسِن إليه، «ومن ثمَّ كيف يتسنّى للعقل المحض أن يقرّر وجوب الطاعة والخضوع لأوامر المنعم مصداق من مصاديق شكر المنعم والخضوع لأوامره؟! إذا كان يقرّر هذا فيجب أن يقرّره بشكل عام ومطلق؛ حتى إذا تعارض مع مصالح ومنافع المنعم عليه، وهل هناك عاقل يقرّر ذلك لكلّ منعم وبشكل مطلق؟!»[2].

4 ـ الاستناد إلى أيّ ملاك من الملاكات في تفسير حق الطاعة يعني الإيمان بعدم بداهة هذا المدرك؛ ذلك لأنَّ هذا الحقّ سوف يكون تطبيقاً من تطبيقات ذلك الملاك، ومن الواضح أنَّ تطبيق أي قاعدة بديهية على مصداقها لا يعدّ أمراً بديهياً.

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص291.

(2) المصدر نفسه، ص288.

5 ـ إنَّ معذرية القطع ـ كما يظهر من بيان السيد الصدر المتقدّم ـ تم استكشافها بمعطيات العقل النظري، وهذا يؤكّد ما قرّرناه في النقاط المتقدّمة من عدم بداهة هذا الحقّ المدّعى؛ إذ إنَّ استكشاف معذرية القطع وتحديدها لم يُنتج إلا من خلال المعطى النظري الذي يقرّر استحالة التحريك في موارد القطع بعدم التكليف، وهذا يعني توقّف الأمر على معطى مستنتج ومبرهن من معطيات نظرية، وهو خلاف بداهة البديهي.

6 ـ حقّ الطاعة مقولة مشكّكة كما يقرُّ الصدر بذلك، منها مستوى دانٍ يقوم على أساس دفع الضرر المحتمل، ومنها مستوى عالٍ يرتكز على مسحة عرفانية خاصّة توجب على الإنسان الفناء في هذا الكيان المقدس الوهاب، فليس هو إلا تجلياً من تجلياته ومثلاً له، وهو مستوى يدركه السالكون، والعرفاء، ومثل هذا الحقّ لا يمكنه أن يكون مدركاً عقلياً أوليّاً لاعتماده على معاناة تصديقية كبيرة.

يهمّنا في نهاية هذا المدرك التأكيد على ما قررناه سابقاً من عدم بداهة وأولية هذه المدركات، فإنَّ المنهج المختار في تفسير مدركات العقل العملي ينأى بهذا العقل بعيداً عن هذه الأجواء المليئة بالمزاحمات، ويحفظ له البداهة، والقبلية، والأولية ناظراً إلى الأفعال في عالم خاص دون أن يلحظ مزاحماً لكي يقيّد هذه الأحكام، بل هو حكم مطلق وسرمدي في عالمه الخاص.

أجل، سوف تتشكّل لدينا مجموعة من التقييدات والتخصيصات جرّاء نزول هذا الحكم من ذلك العالم إلى عالم الواقع، فيصطدم بحسن الكذب في بعض الأحيان، وبقبح الصدق في أحيان أخرى، وهذا هو شأن الأفعال في نشأةٍ شأنُها التزاحم.

وقبل أن نختم هذه الملاحظات لا بأس من التذكير بوجود مجموعة من الملاحظات منها ما طرحه أستاذنا السيد أبو رغيف[1]، ومنها ما أشار إليها أعلام آخرون[2]، ذكرنا بعضها ونتجاوز دخول بعضها الآخر، فهي بحاجة إلى دراسات خاصة في هذا الموضوع.

(4)

التجرّي

يوصف العبد الذي يقدم على عمل ما وهو عالم بمؤدّى هذا العمل ثمَّ ينكشف خطأ علمه، بالمتجري، وهذا البحث وسّعه علماء الأصول بشكل مفصّل، وأثيرت حوله العديد من الإشكاليات التي ساهمت بشكل وبآخر في تطوير البحث الأصولي في العقل العملي، ولعل تفاصيل اتجاهات العقل العملي والبحث حوله قد طرحت في إثارات هذا البحث، وقد تبنى بعض الأعلام قبح التجرّي على أساس كونه تطبيقاً من تطبيقات العقل العملي، وآمن بعضُ الآخر بعدم قبحه أصلاً.

لكن كيف يمكن لنا أن نصور التجري تطبيقاً من تطبيقات هذا العقل لكي نحكم بقبحه؟ لنستعين بالمثال لتقريب هذا الأمر:

هبْ أنَّ شخصاً قطع، أو ظنّ، أو احتمل بأنَّ الشراب الذي أمامه خمر[3]، وأقدم على شربه بهذا الاعتقاد، متهاوناً به، وفي نيته ارتكاب الحرام، وشاءت الأقدار أن يتبين فساد قطعه أو ظنه أو احتماله وكان هذا

---

(1) وردت بعض هذه الملاحظات المتقدّمة في مجلس درسه ونترقّب صدورها من يراعه كمؤلَّف في القريب إن شاء الله.

(2) لقد تصدى السيد علي أكبر الحائري بجمع كثير من الإشكالات التي أثيرت على مسلك حق الطاعة وردّها، ورغم تحفظنا على الكثير من الردود، يمكن للقارئ العودة إليها في مجلة الفكر الإسلامي، العدد 12، ص87 ـ 126.

(3) نسب الشيخ النائيني لبعض ـ ولم يتبين لنا قائله ـ القول بأنَّ النزاع في التجري =

السائل ماءً حقيقة، فحينها يسمى هذا الشخص بالمتجري تمييزاً له عن العاصي.

وأمام هذا الموقف توجد ثلاث قراءات:

القراءة الأولى

إنَّ ما قام به هذا الشخص لا يمكن أن يكون تطبيقاً من تطبيقات العقل العملي، نعم هذا الفعل يكشف عن سوء السريرة وخبث النية فيستحق العقاب على ذلك، لا لقبح تجريه.

وقد سيقت أدلة عدّة على هذه القراءة منها: انخرام شرط من الشروط التي يطلبها العقل العملي لكي يصف فعلاً من الأفعال بالحسن والقبح وهو الاختيار، فالمتجري حينما أقدم على الفعل لم يكن مختاراً فلا يمكن أن نصف هذا الفعل بالقبيح. وهذه القراءة طرحها الشيخ الأنصاري وتابعه على ذلك بعض الأعلام كالشيخ الخراساني على اختلاف في تصوير نقطة الارتكاز في استحقاق العقاب[1].

القراءة الثانية

وهي مبتنية على الإيمان بقبح التجري على أساس التمييز بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي، مدعيةً أنَّ القبح اللاحق لهذا الشخص إنما هو قبح فاعلي لا قبح فعلي، وهذا ما اختاره الشيخ النائيني على اختلاف بين تقريري بحثه.

= إنما يختص بموارد المخالفة للقطع، ولا جريان له في موارد الأمارات والأصول العملية، وهو توهم كما صرح. انظر: أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، ج3، ص42.

(1) انظر: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج1، ص12؛ مطارح الأنظار، ص98؛ محمد كاظم الخراساني، درر الفوائد، ص493.

ولم يقبل السيد الصدر هذا التمييز، واتهمه بالخلط بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، إنّ الحسن والقبح وصفان لفعل الفاعل، ومن دون الحرية والإرادة لا يمكن افتراض أحكام للعقل العملي، فلا معنى للذهاب إلى وجود قبح فعلي وقبح فاعلي، نعم القبح الفعلي إنما يكون في باب المصلحة والمفسدة، أما في بحثنا فلا معنى لمثل هذا الأمر، فلو قتلت الكهرباء يتيماً بريئاً فهل يمكن أن نصف هذا الفعل بحسن أو قبح؟!

لكن الشيخ النائيني أشار إلى نقطة جوهرية في اتجاه البحث، وهي عدم وجود علاقة بين العلم والقطع وهذه المدركات، فقد أكد اتجاه بحثنا على عدم مدخلية حالات المكلفين من علم، وظن، واحتمال في تقرير مدركات العقل العملي، وإنما العقل يدرك هذه الإحكام كحقائق ثابتة فيلحقها بموضوعاتها، من هنا أشار الشيخ النائيني إلى بطلان الدعوى التي تحاول أن تعطي القطع مدخلية في تغيّر جهة حسن الشيء وقبحه، إذ إنّ «الإرادة إنما تنشأ من العلم بالموجود الخارجي بما أنه طريق إليه، لا بما أنّ له موضوعية... فالعلم بعدواة زيد بما أنّه طريق إليها يكون داعياً إلى ضربه، وقد يتخلّف الداعي عن العمل، لا أنّ العلم بها يوجب وقوع الضرب على عنوان العدو»[1].

القراءة الثالثة

لم يؤمن السيد الصدر بقبح الفعل المتجرى به فحسب، وإنما قرر استحقاقه للعقوبة على ذلك، وأبدى تحليلاً تفصيلياً في هذا البحث حاول من خلاله توضيح دور العلم وحالات المكلفين في مدركات هذا

(1) أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، ج3، ص45 ـ 46.

العقل، وقد أفضى إلى نتائج لا يمكن أن تنسجم حتى مع ما اختاره من تفسير في قضايا العقل العملي فضلاً عن المنهج المختار[1].

سنحاول الوقوف عند هذا التحليل، متوخّين الدقة والتمثيل في إيضاح المطالب، ونبدأ بطرح هذا السؤال: هل الوصول مأخوذ في أحكام العقل العملي؟

أجاب السيد الصدر عن هذا التساؤل بأنَّه توجد أربع صور وجدانية يمكن تصورها في موضوع الخطأ نضعها في الجدول التالي:

	الصورة	المثال	قبح الفعل	استحقاق العقوبة	أخذ العلم
1	الخطأ في الكبرى بنحو التوسعة	الاعتقاد بمولوية الجار ومخالفته	ثبوت القبح	ثبوت العقوبة	استحالة أخذه
2	الخطأ في الكبرى بنحو التضييق	من يؤمن بقبح العقاب بلا بيان من زاوية نظر حق الطاعة	ثبوت القبح	عدم ثبوتها	استحالة أخذه
3	الخطأ في الصغرى بنحو التوسعة	الاعتقاد بأنَّ الدخان حرام والإقدام على شربه (التجري)	ثبوت القبح	ثبوت العقوبة	العلم مأخوذ في موضوع القبح
4	الخطأ في الصغرى بنحو التضييق	الاعتقاد بأنَّ زيداً ليس بمنعم وهو منعم واقعاً	عدم ثبوته	عدم ثبوتها	العلم مأخوذ في موضوع القبح

(1) لقد تابع الشيخ إسحاق الفياض السيد الصدر في هذه القراءة وانبرى مدافعاً عنها. انظر: محمد إسحاق الفياض، **المباحث الأصولية**، ج7، ص68

نلاحظ أنَّ السيد الصدر طرح في هذا التحليل قبحين:

1 ـ قبح الفعل الواقعي.

2 ـ قبح الإقدام.

ونلاحظ أيضاً أنَّ القبح الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الوصول، لأنه مدرك عقلي ثابت بغضِّ النظر عن الوصول وعدمه. على أنَّ التخلّص عن ذلك بأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول غير نافع، «لأنَّ هذا إنما يعقل في الإنشائيات، فيمكن أخذ العلم بالإنشاء في موضوع المنشأ، وأما الأمور الواقعية نفس الأمرية فليست إلا مطلباً واحداً ولا يعقل أخذ العلم بها في ثبوتها، بل لا بد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها»[1]. ويمكن فرض ذلك فيمن يؤمن بجعلية القضايا العملية، أما قبح الإقدام فلا بأس بأخذ العلم والوصول في موضوعه، وقد عبر السيد الصدر عنه بالقبح الثانوي الطولي.

وعندما نسأل السيد الصدر عن معقولية التفكيك بين قبح الفعل واستحقاق العقوبة يجيبنا بأنّا قد فرّقنا بين هاتين القضيتين في السالف من البحث، فإنَّ استحقاق «العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرك على مواقف الآخرين تجاه فاعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة»[2]، فلا مانع من هذا التفريق إذن.

لكن أستاذنا السيد محمود الهاشمي لم يتعقّل هذا التفكيك، وأكّد أنَّ تمام موضوع استحقاق العقوبة إنما يدور مدار صدور القبيح من

(1) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص41.

الفاعل، فمتى ما صدر هذا القبيح حكم العقل باستحقاق العقاب، فما ذكره السيد الصدر لا يمكن المساعدة عليه كما يرى، بل هو خلاف الوجدان جداً؛ فإنه يقضي بأنَّ كل ما لا ينبغي صدوره ويقبح فعله يصح العقاب عليه ويذم فاعله[1].

لقد شكّلت انطلاقة التحليل المتقدّم الذي أبداه السيد الصدر، أساساً من الأسس التي اعتمدها السيد أبو رغيف في تشييد اتجاهه؛ إذ لم يؤمن بتعليقية أحكام العقل العملي على حالات المكلفين من علم، وظن، واحتمال؛ لأنَّ أحكام هذا العقل هي حقائق ثابتة ومتقررة في لوح الواقع ولا يمكن أن نفرض في ساحة ذلك العقل أمور بعدية، ذلك يعني النزول من أوليته وبداهته، وهو خلف الفرض.

إنَّ الإرباك الموجود في نصوص الصدر والتي شاهدنا تركيزها على ضرورة الاحتفاظ بالمدرك العقلي بعيداً عن حالات المكلفين، وشاهدنا تنازلها في مواضع أخرى عن هذا الأمر، ومحاولة افتراض قبحين، قبح واقعي وقبح الأقدام، لن نجد له (الإرباك) وجهاً معقولاً سوى محاولة السيد الصدر الالتزام بالمقولة الصحيحة التي تقول: إنَّ أحكام العقل العملي مدركات واقعية نفس أمرية لا يمكن أخذ العلم في موضوعها. وقد تبنى اتجاه بحثنا محاولة إعطاء وجهة نظر معقولة لحلِّ هذا الأمر من دون خرم هذه المقولة، ودون اللجوء إلى تحليلات غير نافعة تخالف الكثير من الأسس العقلية.

إنَّ هذا الإرباك يدعونا إلى مراجعة متفحصة لأصل البحث، فهل

---

(1) انظر: محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج4، ص43، ح1.

يمكن أن نحافظ على بداهة مدركات العقل العملي ونحن نحاول استخدامها في ميادين الخبرة والتجربة البعدية؟ وهل يمكن لهذه الأحكام أن تدخل في هذا العالم من دون خلع ثوب البداهة والوضوح؟

إنَّ مبادئ العقل البديهي سوف تفتقد نصاعتها ووضوحها في عالم الترجيح والموازنة، خصوصاً وأنّ عالمه لم يفترض سلّماً تدريجياً للواجبات؛ لكي يتمّ في ضوئه الترجيح والتوازن، وأنّى له ذلك؟ لأن عالم التضاد والتدافع هو عالم الحياة الإنسانية، الذي يختلف جوهرياً عن عالم العقل المجرد[1].

وقبل أن ننهي هذا الفصل لا بأس من التذكير بوجود تطبيقات أخرى للعقل العملي في علم أصول الفقه، وقد رأينا أن الدخول فيها يحتاج إلى إفراد عنوان مستقل.

---

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج1، ص233 ـ 234.

الفصل الثالث

العقل العملي محاولة لقراءة جديدة



تمهيد

قطعنا في الفصلين المتقدمين شوطاً طويلاً في عرض أهمّ الاتجاهات المذكورة في العقل العملي، رأينا من خلال ذلك جذور هذا العقل في الفلسفات المتعددة، يونانيةً، وإسلاميةً، وغربيةً، كما وقفنا مليا عند جذور هذا العقل في علم الكلام الإسلامي ومع الصراع المعتزلي الأشعري، وتوقفنا أخيراً عند كلمات علماء أصول الفقه، هذا العلم الذي استبصرنا البحث فيه، فوجدنا فيه المزيد من الإخفاقات والإرباكات، ومن الطبيعي أن تأخذ هذه الأمور بزمام الباحث للتوقّف والمساءلة؛ لكنها سرعان ما تنجلي بعد الاطلاع على جذور البحث، سواء في الفلسفة أم في علم الكلام.

لقد شاهدنا كيف أنَّ هذه المدركات تواجه صعوبة الاحتفاظ بلباسها الأولي عند محاولة استخدامها في الميادين المعرفية التي تتخذ من الخبرة والتجربة موضوعاً لها، إذ إنّ أحكام هذا العقل لم تهندس لتكون حاكمةً في علوم جلِّ ما فيها من مفردات قائم لتنظيم السلوك البشري المتزاحم ولصياغة شريعة تنظّم الحياة.

لقد استخدم علماء الكلام هذه المفردات استخدامات خاطئة،

ووظفوها في ميادين خارجة عن حريمها، فكانت النتائج كذلك، وما تقدّم من فقرات رغم اختصارها تعدُّ شاهداً ودليلاً على ما نقول، وعلماء أصول الفقه لم يخرجوا عن هذا السياق أيضاً، بل نسجوا على منواله جلَّ البحث الأصولي، وشاهدنا الإخفاقات المتزايدة جرّاء ذلك.

ألم يأن الأوان لطرح رؤية سليمة في هذا الحقل؟ رؤية تحتفظ لمدركات العقل العملي بأوليتها وبداهتها، واضعة النقاط على الحروف بشكل منسجم ودقيق؟

لقد وعى أستاذنا السيد عمّار أبو رغيف مشكلة البحث، ورأى أنَّ طرح رؤية مبلورة وقراءة دقيقة لمدركات العقل العملي تساهم في حلٍّ الكثير من العقد التي يبتلي بها البحث، وجراء ذلك وعند متابعته لكثير من الجذور الفلسفية والكلاميّة والنظريات الأخلاقية في الحكمة العملية، توصّل إلى مساهمة علمية يحلّ بها الكثير من المفارقات التي لحظناها في هذا البحث.

ورغم عدم الانسجام الداخلي الذي طبع النظريات التي تقدّم الحديث حولها في كثير من المواطن، إلا أنَّ هذا لا يعني بالضرورة عدم وجود نقاط صحيحة تمتاز بها هذه النظريات، فالمحاولة التي نريد طرحها هي صياغة وتنظيم جديد لمجموعة من الأفكار الخصبة والتي قد نجد بعض جذورها عند رواد المدرسة العقلية، ويمكن الإشارة لعلَمين هامّين جاءت بعض أسس هذه النظرية في نصوصهم.

1 ـ السيد محمد باقر الصدر.

2 ـ إمانويل كانط.

ولكي نكون منصفين في أحكامنا نركز على الدور الكبير والمتماسك لهذه الرؤية في حلّ الكثير من الإشكاليات التي تقف أمام البحث، فصاحبها حاول جاهداً أن يطرح قراءة تنسجم مع الشرائط الصحيحة التي تتصف بها أي قراءة متكاملة، فإطلاق وصف الصحة على أي قراءة لا يكون إلا بعد توفرها على الشرائط التالية:

1 ـ كونها متسقة الأجزاء، منسجمة المعالم، لا ينقض بعضها بعضاً.

2 ـ اتساقها مع سائر آراء صاحبها.

3 ـ قدرتها على حلّ المشكلات التطبيقية التي تواجهها.

وقبل أن نبدأ بعرض هذه القراءة لا بدّ من تأكيد أنَّ العرض الذي نزمع القيام به لا يحمل روح الإطالة والتفصيل، وإنما يؤشر إشارات مجملة ومقتضبة، تاركاً تفصيلها وعرض جوانبها الأساس إلى دراسات أعمق وأوسع.



عرض القراءة

قبل الدخول في عرض قواعد هذه القراءة، نقدم عرضاً لمدّعاها فنقول:

إنَّ العقل العملي يدرك إدراكاً أولياً وجوب وانبغاء بعض الأفعال، كحسن العدل، والصدق، والأمانة، والوفاء... وليس هذا الحكم نابعاً من التجربة ومتأثراً بها، بل هو قبلها وسابق عليها، لا بمعنى الأسبقية المعرفية على الأحكام التجريبية أو الحسية، وإنما يعني قولنا هذا أنَّ الأحكام الأولية لا تستنتج من حكم آخر ولا تعتمد على معطيات التجربة، مضافاً إلى أنَّ المعرفة الحسية هي أساس تصور العقل لموضوعات أحكامه[1].

وقد يسأل السائل عن الدليل الذي نقيمه على هذه القراءة؟ فنجيبه بعدم إمكان إقامة الدليل عليها؛ إذ إننا ندعي بداهتها وأوليتها، وإقامة الدليل على الأمر البديهي مستحيل كما قُرّر، نعم من حق المتابع أن يطالبنا بالحفاظ على القراءة بعيداً عن الاختلال الداخلي وعدم

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص312.

الانسجام، أما أن يطلب منا إقامة الدليل فهذا ما يتعذّر إثباته، رغم إيماننا بأنَّ تعزيز هذه القراءة من خلال سرد مجموعة من الشواهد المقنعة، ومحاولة إبراز حلول ناجعة للإشكاليات التي تقف أمامها أمر ضروري على كل حال.

ولكي نوضّح هذه القراءة دعونا نستعين بالمثال فنقول:

عندما يحكم العقل بقبح الكذب فادعاؤنا يقول إنَّ هذا الحكم هو من صميم العقل الأولي، فبمجرد أن يلحظ هذا العقل الكذب فلا محالة يُصدر حكماً بقبح فعله، مع ملاحظة أن العقل لا يرى إلا الكذب بما هو كذب، ولا يوجد في حاقه وأفقه سوى الكذب فقط. ولا تزاحم هناك بين قول الكذب وهلاك نبي من الأنبياء حتى يمكن للعقل أن يحكم بحسن مثل هذا الكذب؛ إذ إنَّ مثل هذا التزاحم لا يُفرض في عالم العقل الأولي، بل هو شأن الأفعال في عالمها الخارجي.

ولا يمكننا أن ننتظر من العقل الأولي البديهي أن يحكم في حالة التزاحمات، فهذا هو شأن العقل الثاني المستدل الذي ينظر للأفعال في العالم الخارجي ويصدر قرارات لمثل هذه الحالات، ويختلف هذا العقل الثاني باختلاف سياقاته، فقد تجده عند فريق من الناس ممن تأثروا بالنصوص الدينية والثقافات الإسلامية يحمل لوناً من الإحكام والاستحكام، لكنك تجده عند فريق آخر مختلف في بعض الأحيان، وهو أمر طبيعي جداً؛ لوضوح أن هذا العقل ليس بأولي ولا بثابت عند الجميع، بل هو مختلف باختلاف أسسه ومنطلقاته، في حين تبقى أحكام العقل الأولي التي لا تتجاوز بعض الأحكام مناراً تنير للبشرية طريقها.

قراءتنا تقول إنَّ العقل العملي الأولي لا يمكن له أن يصدر أحكاماً

لكلّ الحالات الخارجية، ولا نظنّه يحمل في أفقه كثيراً من الأحكام سوى بعض الأحكام والقرارات التي قد لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة إلا بقليل، فدائرة ذلك العقل ضيقة جداً غير شاملة لكلّ الأفعال، مع ملاحظة أنَّ العقل عندما يحكم بأحكامه المعروفة من انبغاء وعدم انبغاء، فلا يلحظ حينها سوى الفعل بحد ذاته، وبمجرد تزاحم هذا الفعل مع فعل آخر فلن يكون لهذا العقل حكم عند ذاك، بل لا نظن أنه يملك استعداداً للحكم في مثل هذه الحالات؛ لأنَّ الأفعال تعيش في عالمه وأفقه بسلام وأمن، ولا يعكر صفوها ند، بل هي خالصة من دون كل شيء.

ولا يمكن التخصيص في أحكام هذا العقل، إذ إنّ التخصيص في أحكام هذا العقل فرع النظر للأفعال خارج إطار ذاتها، فعندما ينظر للأفعال في ذلك الإطار فحينها يتزاحم قبح الكذب مع فعل آخر، لكن هذه الفرضية غير واردة في عالم العقل الأولي على الإطلاق، فهو ينظر إلى الكذب بحدّ ذاته كما أوضحنا في الأسطر المتقدمة، من دون أخذ هذه الفرضية بعين اعتباره.

وقد تسأل وتقول:

إنَّ عقلنا يحكم بحسن مثل هذا الكذب في مثل هذه الحالات، فماذا يعني هذا الحكم؟ أليس هذا هو حكماً عقلياً أولياً؟

إنَّ حكمنا بحسن الكذب هذا ليس عائداً إلى أحكام العقل الأولي البديهي الذي يمتنع أخذ هذه الفرضية في عالمه، وإنما مثل هذا الحكم هو من قرارات العقل البعدي الثانوي المزوّد بمجموعة من الأسس والمنطلقات، ولن يملك مثل هذا العقل بداهة وأولية، بل إنَّ قيمته المعرفية إنما هي بقيمة أسسه ومنطلقاته.

وعندما تنزل هذه الأفعال من ذلك العالم إلى الواقع الخارجي حينها نجدها متزاحمة متشابكة متضادة، وهنا احتجنا إلى مشرّع يشرّع لنا أحكاماً تنظّم سلوكياتنا الأخلاقية، قد تتعارض في بعض الأحيان مع أحكام العقل الأولي، لكنها تصبّ في صالح أهدافه ورؤاه، وهي على كل حال غير بديهية كأحكام ذلك العقل بل هي مستدلّة.

فكلُّ همِّ الشارع ـ وفق القراءة التي نراها ـ هو الحفاظ على تلك المبادئ والمنارات العقلية لصونها من الاندارس والغياب، ويحتاج بنو البشر إلى مرشد يسيّرهم في ظل هذه الاختلاطات، يرشدهم إلى الطريق الصواب الذي يُحافظ من خلاله على تلك المنارات العقلية العظيمة، تلك المنارات التي جاءت من ذلك العقل الأولي البديهي، ولعل سرّ عدم إمكان استغناء العقل عن الشريعة هو ضيق دائرته كما أشرنا في ما تقدّم، إذ إنَّ دائرة هذا العقل ضيقة بلحاظ الأفعال، فهو لا يدرك سوى أحكامٍ قليلة جداً.

لكن من أين يتركّب العقل الثانوي المستدل؟ وكيف يمكنه أن يصدر الأحكام، وعلى أيّ أسس يبني أدلّته؟

يتركّب العقل الثانوي ـ مضافاً إلى معطيات العقل الأولي ـ من مجموعة من الخبرات غير الأولية والسياقات الثقافية، والتربوية، والاجتماعية، والنفسية، فعندما يولد الإنسان وهو مزوّد بقوّة العقل ينمّي هذه القوة التي لديه من خلال ما يربيه عليه الآباء والأجداد، وتقترن هذه التربية بهذه القوة، لكنه يملك أحكاماً معدودة في داخله وفي ضميره وفي عقله العملي الأولي، لم يحصِّلها بتعلم أو اكتساب، وإنما أدركها عقله الخالص حينما يتم استعداده، وعندما يرى الكذب أمامه فسوف يستهجنه

ويستقبحه، وإذا رأى الصدق أمامه فسوف يستحسنه ويحكم بانبغائه، بيد أنه لا يرى في أفقه وفي عالمه شيئاً يزاحم الكذب أو الصدق فيحدث جرّاء ذلك كسرٌ وانكسارٌ في أحكامه، بل يراهما خالصين من الشوائب والمزاحمات.

وانطلاقاً من هذه القراءة دعونا نباشر في عرض مفاصلها المهمّة وتتلخّص في النقاط التالية:

1 ـ الحرية والاختيار شرط لأحكام العقل العملي.

2 ـ أحكام العقل العملي إنشائية.

3 ـ العلاقة بين قضايا العقل العملي ليست علاقة ضرورية.

4 ـ لا توجد مرجعية صالحة لأحكام العقل العملي.

5 ـ أحكام العقل العملي متدافعة في عالم الواقع الخارجي.

6 ـ أحكام العقل العملي عقلية وتقبل التخصيص.

7 ـ المصلحة والمفسدة والنفع والضرر ليست مفاهيم أولية.

بعد هذا العرض السردي لمجموعة من المفاصل الأساس في درس العقل العملي وفقاً لما يتبناه بحثنا في تفسير هذه المدركات، نأتي إلى تمحيص كل واحد منها، ونكون بذلك قد وفقنا أيضاً لإبراز مجموعة من الشواهد المقنعة للتسليم بهذه القراءة.

(1)
الحرية والاختيار شرط لأحكام العقل العملي

عندما لا تكون ثمة حرية، فلا موضوع لأحكام هذا العقل على

الإطلاق، فعندما يقرر العقل انبغاء الصدق لا بد من توفّر إرادة حرّة طليقة لتتلبس بهذا الحكم، أما إذا فرضناها مقهورة وغير طليقة فلا سبيل لهذه الأحكام ولا مورد لها.

وقد نوهنا في السابق من البحث إلى السر الذي دعا الأشاعرة إلى عدم قبول الدور العقلي في هذا المجال، وأرجعوا ذلك إلى الدين والشريعة، وآية ذلك عدم إيمانهم بالحرية الإنسانية بل ذهبوا مذهب الجبر في الأفعال، الأمر الذي لم تقبله المدرسة العدلية والتي وضعت هذه المفردة في صف البديهيات تارة، وحاولت الاستدلال عليها ببراهين متعددة تارة أخرى، ورغم عدم الانسجام المنهجي بين هذين الادعاءين، إلا أنهما لم يحصلا مجتمعين في إطار جهد باحثٍ واحد، بل ادعى البداهة متكلم، وحاول البرهنة عليها آخرون[1]. غير أنَّ هذه المفارقة لم تخلُ منها أبحاث الفيلسوف كانط، فنصوصه سلّمت بالحرية كمصادرة في صفّ المصادرات الأخرى التي أقرّها لتشييد أركان هذا العقل، ونجد نصوصه في مواطن أخرى تحاول الاستدلال عليها[2].

أما اتجاهنا فهو مؤمن ببداهة وأولية هذا المفهوم، وبما إنّه كذلك فلا سبيل لإقامة البرهان عليه، إذ إنَّ ذلك خلف البداهة والأولية. ورغم الإشكالية العويصة التي استنزفت جهود الباحثين في مجال التوفيق بين

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص271.

(2) يوجد التباس شديد في تفسير الإرباك الحاصل في نصوص كَنْت في مفهوم الحرية، وقد أقرّ به جملة من الباحثين كـ فكتور دلبوس، فقد صرح بصعوبة وضع اليد على مجموع فكر كَنْت في هذا الموضوع، وقدم قراءة لهذا الالتباس. لاحظ : حاشية رقم 187و188، لـ فكتور دلبوس على كتاب كَنْت (أُسس ميتافيزيقيا الأخلاق)، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ص160 ـ 161.

مفهوم الحرية ومفهوم العلية، إلا أنَّ اللجوء إلى إقصاء الحرية لعدم إمكان إيجاد حالةٍ من التوافق والانسجام بينها وبين العلية أمر لا يمكن تعقّله، وهو محاولة كارثية لوأد العقل برمّته، والإجهاز على طبيعته.

(2)

أحكام العقل العملي إنشائية

وجدت تيارات متعددة في حقيقة الأحكام العملية، فقد تبنّى بعضٌ إخبارية هذه الأحكام، واختار بعض إنشائيتها، ولا نجد بأساً من الإشارة الإجمالية إلى بعض هذه الاتجاهات لأهميّة البحث وفائدته. الأمر الذي يتطلّب منّا الرجوع إلى الأبحاث اللغوية والمنطقية لنقف على حقيقة الخبر والإنشاء.

قُسّم اللفظ إلى مفرد ومركب، والمفرد هو اللفظ الذي ليس له جزء يدل على جزء معناه حين هو جزء، بخلاف المركب، وبعد أن تعرضوا لأقسام المفرد ذكروا تقسيمات المركب فبينوا انقسامه إلى تام وناقص، ثمَّ انقسام التام إلى خبر وإنشاء[1].

ما يهمّنا ونريد بناء البحث عليه هو تقسيم المركّب التام إلى خبر وإنشاء، والخبر هو: المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق والكذب لذاته، والإنشاء هو: المركب التام الذي لا يصح أن نصفه بالصدق والكذب لذاته[2]. وهذا الأخير ينقسم إلى ثمانية أقسام وهي الأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء، والتمني، والتعجب، والعقد،

---

(1) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ص52.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص53 ـ 54.

والإيقاع، ولا حاجة لذكر أمثلة هذه الأقسام لوضوحها عادة، وإنما تعرضنا لها هنا لمساهمتها في الوقوف على حقيقة البحث.

بعد هذه المقدمة نأتي إلى محل البحث وإلى أحكام العقل العملي لنشاهد هذه الأحكام على أي قسم تصنّف، وما نوع صنفها؟ أهي جمل إنشائية أم أحكام خبرية؟

في حكمة الغرب وجدت تيارات عدة لتحليل أحكام الواجب، آمنت هذه الاتجاهات بكون أحكام العقل العملي لا تكشف عن واقع وراء نفسها، وإنما هي إنشاءات من قبل العقل ليس إلا. وقد وقع الاختلاف في تفسير ذلك، فذهب (ألفرد جولز إير) إلى أنَّ جوهر الأحكام الأخلاقية يعود إلى بيان الإحساسات الداخلية والوجدانية لدى الفرد، فقضية أنا أحب الصدق تعادل القضية القائلة أنا أحبّ الشاي، وفي النهاية لا يوجد مطابق لهذه القضايا حتى يمكننا أن نصفها بالصدق والكذب.

فالأحكام الأخلاقية على هذا الاتجاه لا هي قضايا تحليلية لتوصف بالمطابقة أو عدمها، ولا هي من الأمور التجريبية التي يمكن أن تخضع للتجربة وأسلوبها، فتمسي هذه الأحكام غير قابلة للمعرفة ولا طريق للصدق والكذب إليها[1].

بينما تصبح الأحكام الأخلاقية لدى فيلسوف الأخلاق الإنجليزي (رتشارد مرفين هير) مجرّد نصح لمفروض السؤال ماذا أعمل؟

فعندما نصف فعلاً من الأفعال بالخير فهذا يعني «أننا نوصي به

---

(1) انظر: ويليام كي فرانكنا، فلسفه اخلاق، الترجمة الفارسية: هادي صادقي ص220.

ونقدّمه باعتباره موضوعاً مناسباً للاختيار، وإن كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريراً بالرجوع إلى وصف الشيء الموصى به، وأنها ليست تعبيراً جزافاً عن الذوق أو الانفعال»[1]، كما في بعض الاتجاهات، على أن الدخول في تفاصيل هذه الإتجاهات مهمّة تتجاوز بحثنا الحالي، وما طرحناه كان ضرورياً لتنسيق البحث والإشارة إلى بعض جوانبه الغامضة.

أما مدرسة الاعتبار والمواضعة فقد واكبت الاتجاهات الإنشائية وطرحت تفسيراً لها في هذا المجال، وقد تقدمت إشارة موجزة لهذا المطلب[2].

قال الطباطبائي في تفسير الميزان: «إن قولنا: (يجب عليه كذا) و(لا يجوز عليه كذا) حكم عقلي، والعقل في ذلك حاكم قاض لا مدرك آخذ، بمعنى أن الحكم الذي في القضية فعل قائم بالعقل مجعول له، لا أمر قائم بنفسه يحكيه العقل نوعاً من الحكاية كما وقع في لسان بعضهم قائلين إنّ من شأنه الإدراك دون الحكم»[3].

وأمام هذه التيارات الإنشائية توجد استيضاحات عدّة أجبنا عن بعضها في ما تقدّم ونترك الإجابة عن بعضها الآخر إلى الدراسات التفصيلية، منها:

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص401.

(2) بعد ما عدّ الشيخ مصباح اليزدي نظرية الاعتبار على الاتجاه الإنشائي ذكر أنَّ كلمات السيد الطباطبائي وان كانت تصف الاعتبار بالكذب، لكن مقصوده بالكذب ليس الكذب الحقيقي غير المطابق للواقع الخارجي، ولكن المقصود هو الكذب الظاهري أو الوجداني على حد تعبيره في أصول الفلسفة، لأنَّ مقسم الصدق والكذب إنما هو القضايا الحقيقية لا الاعتبارية. انظر: محمد تقي مصباح يزدي، فلسفه أخلاق، ص90 ـ 91.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص98.

1 ـ من هو المنشئ لهذه الجمل الأخلاقية؟

2 ـ هل يمكن الالتزام بوحدة القوّة المدركِة مع فرض كون القضايا الأخلاقية من نوع الإنشاء؟

3 ـ هل توجد مرجعيات صالحة ومعايير بديهية لتقييم هذه الجمل والأحكام الأخلاقية؟

وفي قبال الرأي المتقدّم ـ أعني القول بإنشائيتها ـ ثمة من يرى أنَّ الواجبات الأخلاقية ليست من الإنشاءات، وإنما هي جمل خبرية تكشف عن واقع. وقد اختلف في واقع هذه القضايا، ومحكيها، ومكان تقررها، فوجدت نظريات عدة لتفسير محكي هذه الواجبات.

آمن بعض روّاد هذا الاتجاه بأنَّ المعيار العام لصدق القضايا وكذبها هو تطابقها أو عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها، وهذا الأمر يختلف من القضايا المنطقية إلى القضايا التجريبية وإلى القضايا الفلسفية بما يتناسب مع نفس أمرها وحيّز ثبوتها، أما القضايا الأخلاقية فالأمر يعود إلى كيفية صياغتها إذ إنّها يمكن أن تصاغ تارة بصياغة تخبر فيها هذه القضية عن قاعدة خاصة في منهج معين ونظام خاص، وذلك كما يقال الخيانة حرام في الإسلام، فإنَّ الذي يقرر هذه القاعدة لا يحتاج عادة إلى تقييد الحكم بقيد الإسلام، ومعيار الصدق في هذه القضايا عائد إلى نفس المرتكزات والأسس التي انطلقت منها هذه القاعدة في تلك النظم، أما لو قررنا صياغة القضية الأخلاقية بطريقة يكون مفادها الحكاية عن نفس الأمر وعن الثبوت الواقعي بغضّ النظر عن اعتبار نظام قيميّ خاص، فسوف تتعدد وجهات النظر في تصوير ملاك الصدق والكذب في هذه القضايا، بدءاً من المذهب الوضعي الذي أنكر الميتافيزيقا ووسم مثل هذه

الأبحاث بالأبحاث التي لا يوجد فيها أي فائدة تذكر؛ لأنها أبحاث غير علمية، ومروراً بالذين جعلوا القضايا الأخلاقية قضايا تعبّر عن رغبات اجتماعية لسد الحاجات البشرية، وترتهن قيمة كل قضية منها بمطابقتها لهذه الرغبات والأصول التي قامت عليها، وانتهاءً إلى القول ببداهة هذه القضايا التي لا تحتاج إلى برهان وأوليتها، ووجدان الناس وضميرهم هو ملاك صدقها وكذبها[1].

نلاحظ: أنَّ وضع ملاكات لصدق وكذب القضايا الأخلاقية لا ينبغي أن يكون على أساس الصياغة وعالم الاعتبار، لأنَّ هذا يعني عدم الوصول إلى حلٍ ناجعٍ في تقييم هذه المدركات، وبالتالي عدم فهم جوهر هذه الأحكام، فالحلّ الأوجه حسب التحليل المدروس هو أن تتفحص هذه القضايا الأخلاقية لنرى مكان تقررها ومن هو الملزم لها؟ وبالنهاية نكون قد وقفنا على حقيقة هذه الأحكام.

فصياغة القضايا الأخلاقية بعبارة إنشائية أو خبرية لا يغيّر من الواقع شيئاً، فالمطلوب منهجياً هو البحث عن مرتكز ثبوتي ترتكز عليه الأخلاقيات، يكون الفيصل في تقويم إنشائية هذه الأحكام أو إخباريتها، ومعرفة حقيقة الأحكام العملية ومكان تقررها خير معين لنا لتفحص جوهر هذه الأصول ولبّها.

أما أبحاث السيد أبو رغيف فقد أخرجت الأحكام العملية عن إطار نظرية الصدق؛ إذ إنها في جوهرها « تنشئ إلزامات عملية، ولا تحكي أو تخبر عن واقع آخر خلف هذه الإلزامات حتى نسمها بالإخبار

---

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ج1، ص258، 266.

والحكاية. فالاتجاه المختار يذهب إلى القول بإنشائية الأحكام العملية، فهي تنشئ حكماً على موضوع، ولا تخبر بالمطابقة عن سمات الفعل. نعم يمكن أن ننتزع منها سمات حقيقية للفعل بالالتزام، كما يمكن الإخبار عنها كواقع قائم، دون أن تبدل هذه الإمكانية جوهرها الإنشائي»[1].

فالجمل «الإنشائية تُعد بدلالتها الالتزامية قضايا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب. أما ذات الجملة الإنشائية، فهي ليست بقضية ولا يصح وصفها بالصدق أو الكذب. فالسائل المستفهم يمكن أن تقول عنه وهو يستفهم أنه كاذب، والكذب لا ينصب على الجملة الإنشائية التي هي الاستفهام، بل ينصب على دلالة الجملة الالتزامية، إذ تدل الجملة الاستفهامية التزاماً على جهل المتكلم بالمسألة وطلبه الإيضاح، بينما إذا كان السائل عالماً استهدف المماراة والإحراج، فصحّ وصفه بالكذب أو وصف استفهامه بالكذب»[2]، وهذا الأمر لا يعني عدم إمكان الإخبار عن هذه القضايا، فالأمور الإنشائية عندما تقع في العالم الخارجي، عند ذلك يمكن الإخبار عنها بصدق أو كذب؛ لأنها وقائع قائمة في هذا العالم، دون أن تتبدّل كينونة هذه الإنشاءات وجوهرها.

(3)

العلاقة في قضايا العقل العملي ليست علاقة ضرورية

تلتزم رؤيتنا للعقل العملي بعدم ضرورية العلاقة بين المحمول والموضوع في قضاياه، فليس الحسن ضروريَّ الثبوت للصدق وليس

(1) انظر: عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص 283، 305.

(2) المصدر نفسه، ص157.

القبح ضرورياً كذلك للكذب. والواقع الخارجي خير مثال على ما ندّعيه، فكثيراً ما نشاهد ارتفاع الحسن عن الصدق جرّاء تزاحمه مع أفعال أخرى، كما نشاهد أيضاً ثبوت الحسن للكذب في أحيان أخرى.

ولا يتنافى هذا الأمر مع القول بعقلية هذه الأحكام على ما سيأتي في النقطة السادسة، نعم يجب أن نميز جيداً بين الضرورات الوجودية والضرورات العملية، فالأولى تعني الضرورة الوقوعية اللابدية والحتمية، بينما تتخلى الثانية عن هذا الأمر، ولا تعني سوى أمر حثيث بالإيجاد، فكل «ما هو ملزِم أخلاقياً يفرض نفسه على الإرادة على أنه شيء لمّا يكن، ولكن يجب أن يكون. وهو ينتج من حكم على قيمة، لا من حكم على واقع»[1].

(4)

لا مرجعيات صالحة لأحكام العقل العملي

إنَّ رؤية بحثنا لا تعتقد بوجود مرجعيات صالحة كأساس لأحكام العقل العملي، بل إنَّ العقل الإنساني يدرك تعلّق الواجب ببعض الأفعال، وهذا بخلاف ما صوّره بعض من وجود مرجعيات لأحكام العقل العملي يُحتَكم إليها في مواطن الخلاف.

وقد طُرِحت ثلاثة مفاهيم كأساس لهذه الأحكام وهي:

أولاً: الكمال.

ثانياً: الخير.

ثالثاً: العدل.

---

(1) محمد عبد الله درّاز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ص151.

وقد أشارت بحوث الصدر إلى عدم تماميّة العدل كأساس لأحكام العقل العملي؛ إذ إنَّ هذا المفهوم من المفاهيم التحليلية المتضمنة لمفهوم الواجب، وكذا الحال في مفهوم الخير والكمال، فهذه المفاهيم منتزعة في طول الأحكام العملية، فلا يمكن افتراضها مرجعيات وأساساً لهذه الأحكام، وعندما نأخذ الخير كمثال فسوف نجد أنفسنا «نحكم بأنَّ الفعل خير لأنه مطلوب عملياً، لا أننا نحكم بطلب الفعل لأنه خير»[1].

ما ندعيه في المقام لا يعني وجود قائمة نهائية محددة لهذه الأحكام العملية، «أي أننا لا نمتلك بالبداهة أو بالبرهان حصراً عقلياً تاماً لما هو بديهي قبلي من الأحكام العملية. إنما نمتلك محكّاً نزن في ضوئه البديهية المدعاة، ونُخضعها للاختبار»[2].

(5)

أحكام العقل العملي متدافعة في عالم الواقع الخارجي

في العالم الخارجي لا سبيل إلى افتراض الأحكام مستقلة وغير متدافعة، وهذا مما لا شك فيه لمن يلقي نظرةً عابرةً على هذا العالم المتزاحم والمليء بالتدافعات. أما الأفعال في عالم العقل الخالص فهي تعيش حالة من الوئام والطمأنينة من دون أن تفترض مزاحماً لها في البين، فالأفعال في ذلك العالم «قائمة بذاتها، وبشكلٍ مستقل بعضها عن بعض، دون تدافع أو تزاحم بينها»[3].

---

(1) عمّار أبو رغيف، الأسس العقلية، ج2، ص307.
(2) المصدر نفسه، 313.
(3) المصدر نفسه، ص307.

(6)

أحكام العقل العملي عقلية وتقبل التخصيص ولا تنافي

يؤكد الفلاسفة والمناطقة عدم قابلية الأحكام العقلية للتخصيص؛ لأنَّ العلاقة بين موضوعها ومحمولها علاقة ضرورية وذاتية يستحيل معها تخصيص هذه الأحكام، وهذه القاعدة تصدق في أحكام العقل العملي حسب رؤيتنا كصدقها في أحكام العقل النظري. لكن هذا الصدق ليس لكون العلاقة بين المحمول والموضوع علاقة الضرورة والذاتية، وإنما تصدق هذه القاعدة على أساس قراءة أخرى وتفسير أخر يمكن تلخيصه في الأسطر التالية:

عندما يحكم العقل بحسن الصدق في عالمه الخاص فهو لا يفترض وجود مزاحم لهذا الصدق حتى يُقرَّر له شيء آخر، وإنما يفترض الصدق دون أن يشاهد مزاحماً له، بل لا يمكن افتراض التزاحم في ذلك العالم المطلق؛ إذ هو سنخ عالم ليس للتدافعات والتزاحمات شأن فيه.

لكن الأمر مختلف تماماً في عالم الأفعال في واقعها الموضوعي، فهي متزاحمة بطبيعة الحال، بعضها يدفع بعضاً، ويتبدّل محمول كل قضية حسب الظروف، وهذا هو شأن العالم الخارجي، ولا يمكن أن نسم الأحكام في ظل هذه الظروف الخارجية بالأحكام العقلية أي الصادرة من العقل المحض، بل إنَّ هذه الأحكام أحكام بعدية لاحقة للتجربة والخبرة في ظل الظروف الخارجية التي تحيط بهذا الفعل، والحاكم في مثل هذه الموارد هو العقل البعدي.

أما العقل القبلي فليس «من صلاحيته أن يعالج إشكاليات الأحكام

العملية في عالم الممارسة. فليس من شأن العقل القبلي أن يحدّد لنا الموقف عندما تتزاحم الفضيلة مع ارتكاب رذيلة، وعندما يتعارض الواجب مع واجب آخر. بل العقل الحاكم المقرر للوظيفة العملية في هذا الأفق هو العقل البعدي المزوّد بخبرات وتجارب، يخلو منها العقل السابق للخبرة والتجربة»[1].

وقد توقفنا في الفصل الأول عند تحديد هذه المصطلحات عندما عرضنا لفلسفة كانط العملية ونظراً إلى أهميتها في فهم البحث نعيدها هنا، فالعقل القبلي: «يراد به لون من أحكام العقل المتنوعة، وهي تلك الأحكام التي يدركها الذهن البشري قبل التجربة، ومستقلاً عن أي تصديق وقضية مسبقة. فالأحكام المستندة إلى التجربة ليست أحكاماً قبلية، والأحكام التي تعتمد على تصديقات وأحكام غير تجريبية، أو تستخلص في ضوئها وعلى أساسها، لا تعد أحكاماً قبلية أيضاً»[2].

أما العقل البعدي فيراد به: «لون من أحكام العقل التي يدركها الذهن البشري اتكاءً على التجارب والملاحظات، أو استلالاً من أحكام أخرى وعلى أساس إقامة برهان نظري»[3].

واصطلاح القبلي والبعدي أُدخلا إلى العلوم بعد أن ترجمت الفلسفة الأرسطية إلى اللغة اللاتينية. فقد فرّق أرسطو بين القضايا التي نعرفها من دون أن تتوفر لدينا خبرة وتجربة، ومن دون الدخول في سياق الواقع الخارجي، وبين القضايا التي تساهم التصديقات السابقة

(1) عمّار أبو رغيف، الحكمة العملية، ص 309.

(2) المصدر نفسه، ص251.

(3) المصدر نفسه.

في البتّ بها وإدراكها. «ومنذ القرن السابع عشر، أخذت كلمة (قبلي) تعني الكليّ الضروري المستقل تماماً عن الخبرة، كما هي الحال عند ديكارت وليبنتز على سبيل المثال. أما لفظ (البعدي) فقد أهمل استعماله وأصبحت كلمة (قبلي) تقابل كلمة (تجريبي) أي ما هو متوقّف على الخبرة»[1].

(7)

المصلحة والمفسدة والنفع والضرر ليست مفاهيم أولية

إنَّ مفاهيم المصلحة والمفسدة، والنفع والضرر، لا يمكن أن تكون مفاهيم عقلية وأولية بحال من الأحوال، لكن لماذا؟

إنَّ هذه المفاهيم لا تتحدد في دائرة العقل الأولي البديهي، فما لم تتشكل لدى الكائن الإنساني مجموعة من التجارب والمعطيات فليس له أن يحدد الصالح، والفاسد، والنافع، والضار، وإنما تأتي هذه المفاهيم في طول المعايشة والتّماس مع المعطيات البعدية، وعندما يضع المشرع أحكامه على أساس المصالح والمفاسد فسوف يبني ذلك على الأحكام العملية التي تنظر إلى الأفعال في دائرتها الخارجية، وليس بمعزلٍ عن التدافعات الحاصلة في هذا العالم.

أما قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل والتي وصفتها مدرسة العقل بالبداهة، وجعلتها في صفّ المعطيات العملية الأولية كما أشرنا سابقاً إلى ذلك، فقد تنبه الغزالي إلى عدم عقليتها مبكراً وذهب إلى أنَّ تحرز

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص240.

الإنسان من الضرر يعود إلى «الطبع المجبول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب الباعث المستحث على الحذر من الضرر»[1].

وتابعه على ذلك الشيخ الأصفهاني إذ نصَّ على «أنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل ليست قاعدة عقلية ولا عقلائية بوجه من الوجوه. نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع حيث إنّه يحب نفسه يفرُّ عما يؤذيه. وهذا الفرار الجبلّي أيضاً ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط»[2].

كما أكد ذلك السيد الخوئي بربط تحرّك الإنسان وفراره من بعض الأمور بالطبع الإنساني «فإنه بحسب جبلته وطبعه يميل ويتحرك نحو ما يراه ملائماً لطبعه ويفر عما لا يلائمه، بل هذا المعنى موجود في جميع الحيوانات؛ فإنها أيضاً تميل نحو ما يلائم طبعها وتفر عما لا يلائمه»[3].

وللسيد الصدر وقفة في هذا المكان، فلم يكتف بالإشارة إلى هذا التمييز المنهجي، بل أكدت أبحاثه ضرورة التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغي، وبين أحكام الواجب وأحكام الواقع، هذه التفرقة التي طرحتها أبحاث الشكّاك الاسكتلندي (دايفيد هيوم) تعدُّ ضرورية للخروج برؤية أخلاقية عقلية، ومن دونها لا يمكن الخروج برؤية عقلية سليمة للأحكام الأخلاقية، فعندما يتحول الإلزام الأخلاقي إلى ضرورة قهرية غريزية فسوف يفقد مسحته الأخلاقية بكل تأكيد[4].

وبعد هذا العرض الموجز لمجموعة من القواعد التي تأسست عليها

---

(1) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج1، ص65.
(2) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج4، ص91.
(3) أبو القاسم الكوكبي، مباني الاستنباط، ج1، 45.
(4) انظر: محمد عبد الله درّاز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ص102 ـ 103.

رؤيتنا في فهم الأحكام العملية نأمل أن نكون قد ساهمنا في شرحها وتوضيحها بما نملكه من أدوات وفهم بسيط، علنا نوفق في دراسات أعمق إلى بسط البحث في هذه الرؤية السديدة، وقبل طوي الحديث عن هذه النقاط لا بأس من الإشارة إلى المحك الذي اعتمدته بحوثنا في تمييز البديهي من غيره، وذلك من خلال ثلاثة مقاييس:

1 ـ أن تكون ثمّة حالة من الانسجام الداخلي بين أطراف هذا الحكم.

2 ـ أن لا يرتكز على بعض القواعد المستدلة.

3 ـ أن لا يكون للتجربة والخبرة دور في تشكله.

أما الأسئلة والاستيضاحات وحتى الإشكاليات التي تقف أمام درس العقل العملي فهي كثيرة ومتعددة، والوقوف عندها ليس من اختصاص هذا العنوان، بل الدراسات المختصة بفلسفة الأخلاق هي المسؤولة عن عرض وإجابة هذه الإشكاليات.

استخدامات العقل العملي في علم الأصول

وفق رؤيتنا المتقدمة لا مناص من القول إنَّ الاستخدامات الأصولية للعقل العملي لا يمكن لها أن تتخذ العقل العملي الأولي البديهي كدليلٍ لها، وإنما نقول بملء أفواهنا إنَّ العقل المستخدم في البحث الأصولي لا يعدو كونه عقلاً بعدياً متركباً من مجموعة من السياقات التشريعية، والثقافية، والتربوية، والنفسية، ولا يمكن أن يكون عقلاً أولياً بحال من الأحوال، بل هو إذا ما أردنا توصيفه في أحسن الظروف عقل مستَدل، وأنى لمثل هذا العقل المستَدل أن يكون عقلاً بديهياً وهو بحاجة إلى العديد من الشواهد لتثبيت حجيته.

أما تفسيرنا للدعاوى التي تُكثر من استخدام العقل كمرتكز للاستدلال فلا سبيل لبداهة العقل إليها، وإنما العقل الذي يكثر استخدامه في هذا المقام هو العقل الثاني المستدل والمتركب في طول الشريعة وأحكامها، وعندما يتاح للمتفحص متابعة جذور هذه الأفكار لن يجد بدّاً من الإقرار بأسبقية النص الديني عليها، فلم تأت هذه الأفكار خالية من المتبنيات السابقة، وإنما وثبت إلى البحث العقلي وهي متشبعة بقواعد عدّة ورثت من خلال المرسل، والرسول، والرسالة.

وشاهدنا في ما تقدّم كيف أنَّ ادعاء الوجدان على المخالفة والموافقة سائد بين الأعلام، وقد فسّرنا ذلك الوجدان بالعقل الثاني المركّب، ومن الطبيعي أن يختلف هذا العقل جرّاء اختلاف سياقات تثبيته، والرؤية التي بنى عليها الباحث جلَّ أفكاره، وإلا فمن غير المعقول أن يختلف وجدان التلميذ مع أستاذه[1].

وشاهدنا أيضاً التعليق المتكرّر لأحكام العقل العملي على حالات المكلفين من علم وجهل، الأمر الذي قرّرنا عدم إمكانه في العقل البديهي الأولي؛ إذ إنَّ ذلك التعليق لا يمكن استلاله من داخل أروقة القضية البديهية. فقيود الأفعال وحالات المكلّفين ليس لها مكان في دائرة البداهة والأولية.

---

(1) شاهدنا ذلك الاختلاف في أبحاث المحقق النائيني وتلميذه الخوئي.

خاتمة

قضينا شوطاً طويلاً ومعقّداً في تفاصيل هذا البحث، أملنا أن تكون النتائج التي توصلنا إليها مرضية ومقبولة مع النسق العلمي المتداول، فلم نصادر على نتيجة دون أن نتفحّص جذورها وأصولها. ونأمل أن نكون أيضاً قد وفقنا لتفعيل عنوان البحث، والذي حمل عنوان الجذور، لا لفائدة سوى وضع الباحث في سياق البحث ومشاهدة الهفوات التي يقع فيها السلف في ظل هذا السياق.

آمل أيضاً أن تكون هذه الدراسة المتواضعة مساهمةً في طريق الدعوى التي بدأها سيدنا الأستاذ عمّار أبو رغيف ـ وغيره أيضاً ـ وهي: إعادة النظر في أساس هذا العلم الذي احتلّ مساحة واسعة من التراث الشيعي أعني علم الأصول، فالأسس التي انطلق منها علم الأصول ما تزال ترزخ تحت وطأة التركات الثقيلة للعلوم الأخرى، ولعل أهم تركة نرى ثقلها واضحاً في هذا العلم هي التركة الكلامية.

فقد نقلت نتائج الصراع المعتزلي الأشعري إلى صفحات البحث الأصولي، ولم يحاول الأعلام الأصوليون مراجعة أساس هذه النتائج، لرؤية سلامتها من الاعتراض، وليس هذا بمستغرب على من لا يمتلك

رؤية تغاير الرؤية الكلامية الموروثة، فسلم بنتائجها تسليماً مطلقاً، وأخذ ينسج على منوالها قواعد علم وُضع لفهم النصوص الدينية.

وفي نهاية هذه الخاتمة نتطلع إلى أن نشاهد نقداً من داخل حوزتنا الكريمة لبعض القواعد التي تأسس عليها هذا العلم، لا في ميدان العقل العملي فحسب، بل حتى في ميدان العقل النظري أيضاً، ولعل ذلك يكون قريباً بإذن الله تعالى، شريطة أن يفوح عطر النقد في أوساطنا، مهيّجاً روح التسامح والإصغاء للرأي الذي لم يأت من ضغينة، وإنما جاء ليشعل شرارة تنير للسائرين الطريق. أجل؛ ما لم نسمح لروح النقد والدرس التحليلي الجادّ بالعيش في أجواء علومنا دون مؤامرة أو تخطيط، فهذه نهاية محتمة للعلم والإبداع.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع العربية

حرف الألف

1 ـ ابن أبي شريف، كمال الدين محمد بن محمد، المسامرة شرح المسايرة، المكتبة التجارية، مصر.

2 ـ ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، أو المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، لا ط، 1413هـ ـ 1993م.

3 ـ ابن سينا، أبو علي، الحسين، **الإشارات**، مع شرح الطوسي وشرحه للرازي، دفتر نشر كتاب، ط4، 1403هـ.

4 ـ ابن سينا، أبو علي، الحسين، **كتاب الحدود**، فرنسا 1963م، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع.

5 ـ ابن سينا، أبو علي، الحسين، **الشفاء**، **الإلهيات**، والمنطق، مراجعة وتصدير الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي وزملاؤه، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع.

6 ـ ابن سينا، أبو علي، الحسين، **النجاة في المنطق والإشارات**، حقق

نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع.

7 ـ ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجليل، بيروت، ط1، 1411ـ 1991.

8 ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ ـ 1988م.

9 ـ أبو رغيف، عمّار، **الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه**، دار الثقلين، بيروت لبنان، ط1، 1420هـ ـ 1999م.

10 ـ ـــــ، **الحكمة العملية**، دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، 1423هـ ق ـ 1381هـ ش.

11 ـ ـــــ، **قراءات في حكمة الغرب الحديثة، ولتر ستيس وإشكاليات الحكمة العملية**، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، 1426هـ ق ـ 1384هـ ش.

12 ـ أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، وصدَّره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراته، وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتهلير، أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسي، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924.

13 ـ الأرموي، سراج الدين بن محمود، **التحصيل من المحصول**، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ ـ 1988م.

14 ـ الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**،

تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، لم يذكر تاريخ الطبع.

15 ـ الأصفهاني، محمد تقي، **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط1، 1421هـ.

16 ـ الأصفهاني، محمد حسين، **الأصول على النهج الحديث**، المطبوع مع كتاب **بحوث في الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط3، 1418هـ.

17 ـ ــــــ، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تحقيق الشيخ أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط1، 1418هـ ـ 1998م.

18 ـ الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، **مطالع الأنظار إلى طوالع الأنوار**، المطبعة الخيرية، مصر، 1323هـ.

19 ـ الآصفي، محمد مهدي، مقدمة كتاب: **الفوائد الحائرية**، للمجدد الأصولي الشيخ محمد بن باقر بن محمد أكمل (الوحيد البهبهاني)، لجنة التحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ط2، 1424هـ.

20 ـ الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ ـ 2003م.

21 ـ الأنصاري، مرتضى، **فرائد الأصول**، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط2، صفر المظفر 1422هـ.

22 ـ الإيجي، عبد الرحمن عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417هـ ـ 1997م.

23 ـ الإيجي، عضد الدين، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب أهل السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ ـ 2004م.

حرف الباء

24 ـ الباقلاني، أبو بكر، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق وتعليق وتقديم: المحقق الحجة الإمام محمد بن زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 1421هـ ـ 2000م.

25 ـ الباقلاني، أبو بكر، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، نشر مكارثي، بيروت لبنان، لا ط، 1957م.

26 ـ البخاري، عبيد الله بن مسعود البخاري، **التوضيح، شرح متن التنقيح**، المطبوع ضمن كتاب **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ط 1 1416هـ ـ 1996م.

27 ـ بدوي، السيد محمد، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، لا ط، 1999م.

28 ـ بدوي عبد الرحمن، **أفلاطون**، وكالة المطبوعات، الكويت، لم تذكر الطبعة، 1979م.

29 ـ ــــــــــ، **الأخلاق النظرية**، وكالة المطبوعات، الكويت، لم تذكر الطبعة، 1979م.

30 ـ ــــــــــ، **الأخلاق عند كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت،لم تذكر الطبعة، 1979م.

31 ـ البروجردي، النجفي، محمد تقي، **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

32 ـ البصري،أبو الحسين، محمد علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق :خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.

33 ـ البغدادي، أبي منصور، عبد القاهر بن طاهر، **أصول الدين**، دار المدينة للطباعة والنشر، استانبول، مطبعة الدولة، ط1، 1346هـ ـ 1928.

34 ـ البهائي، محمد بن الحسين، **زبدة الأصول**، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر مرصاد، ط1، 1423هـ ق ـ 1383هـ ش.

35 ـ البهسودي، الواعظ الحسيني، محمد سرور، **مصباح الأصول**، تقرير عن سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مكتبة الداوري، الطبعة 6، 1420هـ ق.

36 ـ بهمنيار، ابن المرزبان، **التحصيل**، تصحيح وتعليق: الشيخ مرتضى مطهري، نشر جامعة طهران، ط2، صيف 1375هـ ش.

37 ـ البيضاوي، ناصر الدين، **الطوالع**، المطبعة الخيرية، مصر، لم تذكر الطبعة، 1323هـ.

حرف التاء

38 ـ التفتازاني، سعد الدين، حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي، المطبوع ضمن شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ ـ 2004م.

39 ـ ـــــــــ، مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام الدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، عالم الكتب للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 1409هـ ـ 1989م.

40 ـ التهانوي، محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم، تحقيق الدكتور علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية الدكتور عبد الله الخالدي، والترجمة الأجنبية قام بها جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1996م.

حرف الجيم

41 ـ الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية**

لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار ـ مارس، 2001م.

42 ـ الجرجاني، السيد الشريف، شرح المواقف، تحقيق: علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة مصر، ط1، 1325هـ ـ 1907.

43 ـ الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418هـ.

حرف الحاء

44 ـ الحائري، كاظم، تزكية النفس، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ط1، 1422هـ.

45 ـ الحائري، كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلف، ط1، ربيع الأول 1407هـ.

46 ـ الحكيم، عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسين الروحاني، الهادي، ط2، 1416هـ.

47 ـ الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط7، 1417هـ.

48 ـ الحلي، العلامة الحسن بن يوسف، مناهج اليقين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، لا ط، لا تا.

49 ـ ـــــــــ، نهج الحق وكشف الصدق، علق عليه: الشيخ عين الله الحسني الأرموي، دار الهجرة، إيران، قم، ط5، 1414هـ ق، 1372هـ ش.

حرف الخاء

50 ـ الخراساني، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، مؤسسة الطّبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة، طهران، ط1، 1410هـ.

51 ـ ــــــــــــ، فوائد الأصول، مؤسسة الطّبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة، طهران، ط1، 1407هـ.

52 ـ ــــــــــــ، كفاية الأصول، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، ربيع الثاني 1417 هـ.

53 ـ خسرو، منلا، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، لم تذكر الطبعة، 2002م.

54 ـ خليفة، الدكتورة فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2001م.

55 ـ الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، قم المقدسة، ط1، ربيع الأول 1420هـ ق.

56 ـ الخوئي، محمد تقي، المباني في شرح العروة الوثقى، المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي، ج33، نشر: مؤسسة الإمام الخوئي، ط1، 2000م.

حرف الدال

57 ـ داود، حامد حنفي، أستاذ الأدب العربي بكلية الألسن في القاهرة، والمشرف على الدراسات العليا بجامعة عليكرة في الهند، من مقدمة كتاب عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات أنصاريان، قم، لا ط، لا تا.

58 ـ درّاز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تعريب وتحقيق وتعليق: دكتور عبد الصبور شاهين، أستاذ مساعد الدرسات

اللغوية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مراجعة: الدكتور السيد محمد بدوي، أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية، أعاد تحقيقه والتعليق عليه: الأستاذ سامي الغريري، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط1، 1423هـ ـ 2003م.

59 ـ الدواني، جلال الدين، **شرح العقائد العضدية**، المطبعة العثمانية، لا ط، 1318هـ.

حرف الراء

60 ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **الأربعين في أصول الدين**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، لم تذكر الطبعة، 1986م.

61 ـ ــــــــ، **المطالب العالية في الفكر الإلهي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ ـ 1987م.

62 ـ ــــــــ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين**، منشورات الشريف الرضي، ط1، 1378هـ ش، 1420هـ ق، 1999م .

63 ـ الرازي، قطب الدين محمد، **تعليقة على الإشارات والتنبيهات**، نشر البلاغة، قم، لا ط، 1375 هـ ش.

64 ـ الرهاوي، يحيى، **حاشية الرهاوي على شرح المنار لأبن ملك**، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، لا ط، 1403هـ ـ 1983م.

حرف السين

65 ـ عبد الساتر، حسن، **بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية**، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الدار الإسلامية، بيروت لبنان، ط1، 1423هـ ـ 2002م.

66 ـ السبزواري، ملا هادي، **المنظومة**، تحقيق: الشيخ حسن حسن زاده آملي، نشر ناب، طهران، ط1، 1413هـ ـ 1992م.

67 ـ ـــــــــ، شرح الأسماء الحسنى، نشر مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية، لا ط، لا تا.

68 ـ السبكي، تاج الدين، أبي نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ ـ 1999م.

69 ـ السرخسي، شمس الأئمة، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1414هـ ـ 1993م.

70 ـ السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفقيه الكبير والمتكلم النحرير جمال الدين مقداد بن عبد الله، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم إيران، لا ط، 1405هـ.

حرف الشين

71 ـ الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام، المكتبة الثقافية الدينية، مصر، لا ط، لا تا.

72 ـ الشيرازي، صدر المتألهين، محمد إبراهيم، الحكمة المتعالية، في الأسفار العقلية الأربعة، دار النفائس الرياض، ودار إحياء التراث العربي بيروت، ط4، 1419هـ ـ 1999م.

73 ـ ـــــــــ، محمد إبراهيم، الشواهد الربوبية، تصحيح: سيد جلال الدين الأشتياني، مركز النشر الجامعي، ط2، 1360هـ ش.

حرف الصاد

74 ـ صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعرفة الجامعية، 2000م.

75 ـ الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، دار الفكر، الطبعة 1، بيروت، 1972م.

76 ـ ــــــــــ، **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، لا ط، لا تا.

حرف الطاء

77 ـ الطباطبائي، محمد حسين، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط2، رجب 1422هـ.

78 ـ ــــــــــ، **بداية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط16، 1419هـ.

79 ـ ــــــــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط5، 1417هـ.

80 ـ ــــــــــ، **حاشية الكفاية**، المركز العلمي والفكري للعلامة الطباطبائي، لا ط، لا تا.

81 ـ ــــــــــ، **نهاية الحكمة**، صححه وعلق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط15، 1420هـ.

82 ـ الطوسي، نصير الدين محمد بن حسن، **تجريد الاعتقاد**، المطبوع ضمن كتاب كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، تحقيق: الشيخ حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط7، 1417هـ.

83 ـ ــــــــــ، **تلخيص المحصل المعروف بنقد التحصيل**، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1985م.

84 ـ ــــــــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني، جامعة طهران، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبعة.

85 ـ ــــــــــ، قواعد العقائد، المطبوع مع تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1985م.

86 ـ الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1960م.

حرف العين

87 ـ العاملي، أبو زيد، أحمد عبد الله، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، عرض تفصيلي موثق لسيرة الشهيد الصدر من الولادة حتى الشهادة، العارف للمطبوعات، بيروت لبنان، ط1، 1428هـ ـ 2007م.

88 ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ط، 1391هـ ـ 1971م.

89 ـ العراقي، المحقق، حاشية على فوائد الأصول، المطبوع ضمن كتاب فوائد الأصول للشيخ النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط7، 1421هـ

90 ـ العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، لا ط، 1378هـ ق ـ 1958م.

حرف الغين

91 ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له: الدكتور إبراهيم آگاه چوبوقچي والدكتور حسين آتاي، كلية الإلهيات، جامعة أنقرة، لا ط، 1962م.

92 ـ ــــــــــ، المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، اعتنت بتصحيحها نجوى ضوّ، ط1، لا تا.

حرف الفاء

93 ـ الفياض، محمد إسحاق، **المباحث الأصولية**، الناشر: مكتب سماحته، ط1، 1426هـ.

94 ـ ـــــــــ، **محاضرات في أصول الفقه**، تقريراً لبحث السيد أبو القاسم الخوئي.

95 ـ الفيروز آبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط**، دار الجيل اللبناني، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع.

حرف القاف

96 ـ القرافي، أحمد شهاب الدين، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، حققه: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، ذو الحجة 1414هـ ـ ديسمبر 1993م.

حرف الكاف

97 ـ الكاظمي، **فوائد الأصول**، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، مع تعليقات الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط7، 1421هـ.

98 ـ كرم ، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا ط، 1355هـ ـ 1936م.

99 ـ كانط، إمانويل، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمه وقدم له مع تعليقات فيكتور دلبوس، والدكتور محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ط2، نوفمبر 1969م.

100 ـ ـــــــــ، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

101 ـ الكوكبي، أبو القاسم، مباني الاستنباط، من تقريرات بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، لا ط، لا تا.

حرف الميم

102 ـ مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1405هـ ـ 1985م.

103 ـ مرحبا، محمد عبد الرحمن، بدايات الفلسفة الأخلاقية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1995م.

104 ـ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مركز الإعلام الإسلامي، ط2، 1415هـ ق ـ 1373هـ ش.

105 ـ ــــــــ، المنطق، دار التعارف، بيروت،لبنان، لم تذكر الطبعة،1980م.

106 ـ موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، لا ط، لا تا.

حرف النون

107 ـ النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، مطبعة الزهراء، لم تذكر الطبعة، 1368هـ.

حرف الهاء

108 ـ الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي ومباحث الحجج والأصول العملية، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، شوال 1417هـ ـ 1997م.

109 ـ الهمداني، القاضي، أبو الحسن، عبد الجبار، المغني في أبواب

التوحيد والعدل، تحقيق ج6: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني،ج11: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، لا ط، 1962، 1965م.

110 ـ ــــــــ، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، اعتنى بها الأستاذ سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط1، محرم1422هـ ـ 2001م.

111 ـ ــــــــ، المحيط بالتكليف، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر القاهرة.

حرف الياء

112 ـ اليزدي، مصباح، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط4، 1416هـ.

الموسوعات والمعاجم:

113 ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1973م.

114 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلو مصرية، لا ط، لا تا.

115 ـ الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس، والمذاهب، والاتجاهات، والتيارات، رئيس التحرير الدكتور معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988م.

116 ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.

117 ـ موسوعة الفلسفة، بدوي، عبد الرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

الصحف والدوريات:

118 ـ رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد62.

المصادر والمراجع الفارسية

119 ـ حائري، يزدي، مهدي، **كاوش هاي عقل عملي، فلسفه اخلاق**، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، چاب اول، 1347هـ ش.

120 ـ سروش، عبد الكريم، **تفرج صنع، گفتارهايى در اخلاق وصنعت وعلم انساني**، مؤسسه فرهنگي صراط، چاب پنجم، تير ماه 1380هـ ش.

121 ـ ــــــــ، **ارزش ودانش، پژوهشي در ارتباط علم واخلاق**، انتشارات ياران، تهران، لم تذكر الطبعة، 1358هـ ش.

122 ـ لاهيجي، عبد الرزاق، **سرمايه ايمان در اصول اعتقادات**، به تصحيح صادق لاريجاني، تهران، انتشارات الزهراء، چاب دوم، 1364هـ ش.

123 ـ فرانكنا، ويليام كي، **فلسفه اخلاق**، ترجمة هادي صادقي، چاب دوم، بهار 1383هـ ش.

124 ـ يزدي، مصباح، محمد تقي، **فلسفه اخلاق**، شركت چاب ونشر بين الملل، چاب اول، 1381هـ ش.

125 ـ يزدي، مصباح، محمد تقي، **نقد وبرسي مكاتب اخلاقي**، تحقيق ونگارش: احمد حسين شريفي، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، چاب اول، 1384هـ ش.

126 ـ جايگاه شناسي علم اصول، گامي بسوي تحول، به كوشش سيد حميد رضى حسيني، ومهدي علي بور، نشر دفتر حوزه علميه، چاب اول، 1385هـ ش.

المقالات الفارسية:

127 ـ سروش، عبد الكريم، مفهوم عقل اعتزالي، نشر في الموقع الإلكتروني للكاتب: www.drsoroush.com

الصوتيات

الدورة الأصولية المسجّلة، السيد الخوئي.

الدورة الأصولية المسجّلة، السيد محمود الهاشمي.

يلاحظ الدارس تشويشاً في تعريف مصطلح العقل العملي والأبحاث التي تدور حوله، تشويشاً يستدعي الفحص والمتابعة... ولقد استبصرنا بحث العقل العملي من خلال كلمات علماء أصول الفقه، ورأينا الاهتمام الكبير الذي يوليه هؤلاء الأعلام لحجّية العقل، وما ترتّب على هذه الحجية من أبحاث مفصلية شكّلت النواة الأساسية لكثير من البحوث. لاحظنا الكثير من الإخفاقات في مجال الاستدلال لهذه المفردة أو بها. عدنا نتساءل عن السبب ومن ثمّ العلاج، لكن هذا الأمر لم يكن متسنّياً دون قراءة جادّة لجذور البحث، ليس في كلمات الأصوليين فحسب، وإنما قراءة تضرب بالعمق، لتقرأ جذور هذا العقل في موطن استخدامه الأساس، لأنّ البحث ليس من صميم اختصاصات الأصوليين، وإنما وفد إليهم من العلوم الأخرى، من علوم الحكمة الخالدة، وأبحاث علم الكلام. القراءة الجادة والمتابعة يجب أن تكون من الجذور، ويجب أن تتحرى الأمور في مواطنها الأصلية، ومن ثمّ كان اختيار عنوان بحثنا يلبّي هذه الحاجة المهمة والأساسية. إذ إنّ البحث الجادّ سوف يجرد نفسه من النزاهة والموضوعية إذا ما مارس بحثاً من دون العودة إلى مكانه الأساسي وفي أي إطار طُرح، وما هي الأمور التي تحفّ البحث، وما هي ضوابطه العامة والخاصة. العقل العملي وحجيته من الأبحاث الأساسية التي يترتب عليها المزيد من النتائج في ميدان البحث الأصولي، وبُنيت عليه الكثير من المقولات التي تشكّل بنفسها ركائز ودعائم لكثير من المنطلقات الأصولية والفقهية، ويزداد هذا البحث أهميةً لارتباطه بأبحاث الحداثة المعاصرة وما يطرحه الفكر الحديث من فلسفات خلقية، لذا كانت المهمة التي تواجه الدارس لهذا الحقل من حقول المعرفة أشد وعورةً وأكثر إتعاباً.

المؤلّف
من المقدّمة

The Practical Reason In usul al-fiqh
Its Roots In Kalām And Philosophy

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

ISBN 978-614-427-014-1



بالتعاون مع:



مركز

بيروت – بئر حسن –

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com